

# دروس خارج اصول

سال ۹۴

## حضرت آیت الله محمدمهدی شب‌زنده‌دار جهرمی

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

# آرشیو دروس خارج اصول آیت الله محمدمهدی شب زنده دار جهرمی ۹٤

نویسنده:

محمدمهدی شب زنده دارجهرمی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

# فهرست

# آرشیو دروس خارج اصول آیت الله محمدمهدی شب زنده دار جهرمی ۹۴

## مشخصات کتاب

سرشناسه:شب زنده دار جهرمی، محمدمهدی

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول آیت الله محمدمهدی شب زنده دار جهرمی۹۴ /محمدمهدی شب زنده دار جهرمی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /تعریف ۹۴/۰۶/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /تعریف

چند نکته مقدماتی

نکته اول:

در روایتی از حضرت زهرا سلام الله علیها آمده که فرمود:

«سَمِعْتُ أَبِی صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَیْهِ یَقُولُ: إِنَّ عُلَمَاءَ شِیعَتِنَا یُحْشَرُونَ فَیُخْلَعُ عَلَیْهِمْ مِنْ خِلَعِ الْکَرَامَاتِ عَلَی قَدْرِ کَثْرَهِ عُلُومِهِمْ وَ جِدِّهِمْ فِی إِرْشَادِ عِبَادِ اللَّهِ، به حسب این نقل پیامبر عظیم الشان فرموده علمای شیعیان ما محشور می شوند و خلعت های کرامت بر آنها پوشانده می شود و این خلعت ها دو معیار دارد یکی به اندازه کثرت علوم آنها و دیگری به اندازه جدیت و تلاش آنها در ارشاد بندگان خدا، بعد فرمود: «حَتَّی یُخْلَعَ عَلَی الْوَاحِدِ مِنْهُمْ أَلْفُ أَلْفِ خِلْعَهٍ مِنْ نُورٍ»(۱) ، یعنی برخی در عرصه علم و دریافت معارف الهی و نیز رسیدگی به مردم به اندازه ای موفق هستند که هزار هزار خلعت نور بر آنها پوشانده می شود.

نکته دوم:

در حدیث آمده است:

«أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص حَدَّثَنِی عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَنَّهُ قَالَ: كُلُّ أَمْرٍ ذِی بَالٍ لَمْ يُذْكَرْ «بِسْمِ اللَّهِ» فِيهِ فَهُوَ أَبْتَرُ»(۲) .



---

۱- (۱) - .التفسیر المنسوب إلی الإمام الحسن العسکری علیه السلام، ص: ۳۴۰

۲- (۲) - .التفسیر المنسوب إلی الإمام الحسن العسکری علیه السلام، ص: ۲۵

یعنی هر کاری(حتی اگر آن کار کار شریفی باشد) در صورتی به نهایت واصل می شود که با نام خدا شروع شده باشد، بنابراین سال تحصیلی جدید را با استعانت از خداوند و اتکای بر او شروع می کنیم.

نکته سوم:

درس خارج باید بر منهج صحیحی استوار باشد تا به نتیجه برسد و آن اینکه قبل از ورود به کلمات اصحاب باید خود انسان فکر کند و سپس به کلمات مراجعه کند. بله کسی که در ابتدای شروع درس خارج است چاره ای جز مراجعه به اقوال بزرگان ندارد اما کسی که مدتی در درس خارج بوده ابتدا خودش در آن مساله فکر کند سپس نتیجه ای که در طول فکر کردن به آن رسیده را عرضه بر کلمات بزرگان معتمد کند تا بتواند به نتیجه مطلوب برسد، البته مراجعه به کلمات بزرگان نیز نباید آنقدر زیاد باشد که وقت فکر کردن در سایر امور را بگیرد.

اصول عملیه

به عنوان مقدمه قبل از اینکه وارد مباحث اصول عملیه شویم لازم است به این سوال پاسخ دهیم که سرّ اینکه اصولیون مباحث اصول عملیه را در اصول مطرح کرده اندچیست؟

واقعیت این است که سه حالت برای یک مجتهد پیش می آید؛ یک وقت فقیه به حالتی می رسد که برای او تحصیل قطع می شود مثل اینکه روایت متواتر و یا محفوف به قرینه ای پیدا می کند و ثانیا به دلیل قطع آور وقوف پیدا نمی کند اما به دلیلی که «فرغ عن حجیته فی هذا الحال» دسترسی پیدا می کند، در اینصورت نیز وظیفه او روشن است مثل اینکه به خبر واحدی دسترسی داشته باشد، حالت سوم این است که هیچ کدام از دو حالت قبل برایش ثابت نیست یعنی نه قطع پیدا کرده و نه چنین طریقی برای او وجود دارد بلکه شک به وظیفه فعلیه پیدا می کند. به اموری که وظیفه انسان در حالت سوم را مشخص می کند اصل عملی می گویند.

بنابراین چون واقعیت خارجیه این است که هر مجتهد و فقیهی این سه حالت برایش اتفاق می افتد علمای اصول برای روشن شدن حکم بابی گشوده اند تحت عنوان مباحث قطع، مباحث حجج و در نهایت مباحث اصول عملیه.

نکته:

بعضی در بیان فلسفه اینکه اصول عملیه در اصول بحث می شود می گویند چون فقیه تارتا نسبت به بیان واقعی قطع دارد و تارتا نسبت به آن طریق معتبر دارد و تارتا هیچ کدام نیست یعنی نسبت به واقع نه علم دارد و نه علمی، لکن این بیان یک کاستی دارد چون همانطور که اصول عملیه نسبت به احکام واقعیه جایگاه دارد نسبت به اصل عملی محتمل نیز جایگاه دارد مثلاـ فرض کنید حکم نماز جمعه معلوم نیست نسبت به اصل وجوب آن برائت جاری می شود اما این احتمال وجود دارد که شارع در باب صلاه اصاله الاحتیاط را قرار داده است در اینصورت از این اصاله الاحتیاط محتمل نیز برائت جاری می شود بنابراین اینگونه نیست که جایگاه اصول عملیه فقط شک در حکم واقعی باشد،چون ممکن است نسبت به اصل عملی ملزم نیز برائت جاری شود.

قبل از ورود به مباحث اصلی اصول عملیه اموری از باب مقدمه ذکر می گردد که این مباحث مقدماتی هم خودشان مهم هستند و هم حیث مقدمیت برای مباحث آتیه دارند؛

مباحث چهارده گانه مقدماتی:

فهرست مباحثی که طرح خواهیم کرد به قرار زیر است:

بحث اول: تعریف اصول عملیه

بحث دوم: بیان نسبت بین اصل و اماره و تفاوت آنها

بحث سوم: تقسیم اصول عملیه به عقلیه و شرعیه و بیان خصائص این دو

بحث چهارم: تقسیم اصول عملیه به تنزیلیه و غیرتنزیلیه و خصائص این دو

بحث پنجم: تقسیم اصول عملیه به حکمیه و موضوعیه و بحث از اینکه آیا هر دو داخل در محل بحث هستند یا نه؟

بحث ششم: تنقیح موارد شک و اشتباه و بیان مجاری اصول عملیه

بحث هفتم: تعداد اصول عملیه حکمیه و اینکه آیا همه آنها در اصول مورد بحث واقع می شوند یا برخی از آنها؟

بحث هشتم: توضیح اصاله الحذر و اصاله الاباحه و اینکه آیا این دو اصل عملی هستند یا نه؟ و اگر اصل عملی هستند آیا مرجع آنها همان برائت و اشتغال است یا نه؟

بحث نهم: نسبت تسمیه اصول عملیه حکمیه به دلیل فقاهتی و ادله دال بر احکام واقعیه به دلیل اجتهادی.

بحث دهم: آیا مفاد اصول عملیه حکم واقعی است یا نه؟ آیا به آن حکم ظاهری گفته می شود یا نه؟(که شیخ اعظم«ره» به آن پرداخته است).

بحث یازدهم: بحث از تعابیری که در کتب فقهیه و اصولیه دارج است مثل اینکه می گویند:«یقدم الدلیل علی الاصل» و یا می گویند:«ترجیح الادله علی الاصول» و یا می گویند: «یخرج عن الاصل بالدلیل» و یا گفته می شود یخصّص الاصل بالدلیل».

بحث دوازدهم: تاریخ اصول عملیه در فقه شیعه(که شهید صدر به آن پرداخته است).

بحث سیزدهم: موقف اصول عملیه در فقه عامه

بحث چهاردهم: آیا معیار مسائل اصولیه منطبق بر ابحاث اصول عملیه است یا نه؟

برای مطالعه مباحث فوق به رسائل و کفایه و کلمات محقق نائینی، محقق عراقی، محقق اصفهانی، محقق خویی، محقق امام و شهید صدر رضوان الله تعالی علیهم مراجعه شود.

ص: ۴

بحث اول: حول تعریف الاصول العملیه

دو تعریف مدرسی برای اصول عملیه وجود دارد که به طور اختصار این دو تعریف مورد بررسی قرار می گیرد. از آنجا که مقصود از تعاریف این است که سیمای کلی معرَّف معلوم شود به همین دلیل نیاز نیست در تعریف توقف شود و حد حقیقی و رسم تمام عیار بیان شود بنابراین ما نیز بنا بر تفصیل در تعریف نداریم.

تعریف اول: تعریف محقق خراسانی«ره»

«المقصد السابع فی الأصول العملیه و هی التی ینتهی إلیها المجتهد بعد الفحص و الیأس عن الظفر بدلیل مما دل علیه حکم العقل أو عموم النقل»(۱) .

ایشان می گوید اصول عملیه عبارت است از اموری که مجتهد بعد از اینکه فحص نمود و یأس از دست یافتن به دلیل پیدا کرد به آن مراجعه می کند. مراد ایشان نیز از دلیل، امارات و حجج می باشد. حال این امور یا به حکم عقل هستند که می شود اصول عقلیه و یا به حکم شرع هستند که می شود اصول شرعیه.

این تعریف تعریف خوبی است لکن چند نکته نسبت به تعریف ایشان وجود دارد؛

۱-ایشان در تعریف گفت: «هی التی ینتهی إلیها المجتهد»، حال سوال این است که آیا فقط مجتهد به اصول عملیه منتهی می شود و اگر مقلد به آن برسد اصول عملیه نیست؟

در پاسخ باید گفت خیر، مقلّد هم می تواند به اصول عملیه منتهی می شود چون برای مقلّد نیز مانند مجتهد سه حالت قطع و ظن و شک حاصل می شود. چون یک وقت مقلّد یقین به حکم واقعی پیدا می کند مثل جایی که حکمی از ضروریات است، یک وقت نیز طریق معتبر برای مقلّد وجود دارد مثل فتوای مجتهد و یک وقت نیز به هیچکدام دست پیدا نمی کند مثل جایی که نه یقین دارد و نه مجتهدی پیدا می کند. حال آن اموری که وظیفه مقلّد را در صورت شک معین می کند اصل عملی است البته در اصول از چنین اصل عملی بحث نمی شود بلکه در فقه در باب اجتهاد و تقلید از آن بحث می شود.



---

۱- (۳) - .کفایه الأصول، ص: ۳۳۷

۲-دومین نکته ای که در تعریف فوق وجود دارد این است که ایشان فرمود:«مما دل علیه حکم العقل» در حالیکه حکم عقل طبق برخی از مبانی درست است اما طبق مبنای تحقیق مبنی بر اینکه عقل حکم ندارد بلکه درک دارد این حرف درست نیست.

۳-نکته سوم تعریف محقق خراسانی«ره» این است که ایشان فرمود:«أو عموم النقل» این تعبیر نیز تعبیر دقیقی نیست چون آنچه که مهم است این است که دلیل نقلی دلالت بر اصل عملی کند و فرقی هم ندارد که این دلیل عموم داشته باشد یا نداشته باشد پس آنچه که لازم است نقل است «إمّا عمومه أو خصوصه».

۴-نکته دیگر که محقق حکیم«ره» به آن توجه کرده این است که قید «بعد الفحص و الیأس» دخالت در تعریف اصل عملی ندارد، بله به خاطر ادله ای که بعدا می گوییم اثبات می کنیم که باید بعد الفحص و الیاس باشد اما اگر کسی گفت چنین شرطی وجود ندارد اینگونه نیست که تعریف برای او صدق نکند بنابراین در اینصورت این قید توصیف به لحاظ ماهیت اصول عملیه نیست بلکه به لحاظ یک امر اتفاقی است که می گوید ادله ای وجود دارد که برای عمل به اصول عملیه باید فحص حتی الیاس پیش بیاید.

بنابراین اگر اصلاحاتی در تعریف محقق خراسانی«ره» انجام شود این تعریف تعریف قابل قبولی می شود.

تعریف دوم: تعریف شهید صدر«ره»

این تعریف از عبارات شهید صدر«ره» اصطیاد می شود؛

«أنها وظائف عملیه عقلیه فی قسم منها و نوع من الاحکام الظاهریه الطریقیه المجعوله بداعی تنجیز الاحکام الشرعیه أو التعذیر عنها فی قسم آخر منها».

این دو تعریف هر دو تعاریف خوبی است اما بیش از این معطل در تعریف نمی شویم و جلسه بعد مبحث دوم را مورد بررسی قرار می دهیم.

ص: ۶

## اصول عملیه /مباحث مقدماتی /نسبت بین اصل و اماره ۹۴/۰۶/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه /مباحث مقدماتی /نسبت بین اصل و اماره

خلاصه مباحث گذشته:

در جلسه گذشته فهرست مباحث مقدماتی بیان شد و اولین مبحث که تعریف اصول عملیه بود نیز مورد بررسی قرار گرفت.

بحث دوم: نسبت بین اماره و اصل

دومین مبحثی که باید مورد بررسی قرار گیرد نسبت بین اماره و اصل و بیان فرق این دو است، روشن شدن این مساله مبدأ تصدیقی برای بحث مهم وجه تقدیم اصول بر امارات می باشد.

در بیان فرق بین اماره و اصل مسالک متفاوتی وجود دارد نزدیک به هشت یا نه مسلک در این مورد وجود دارد که متعرض آنها خواهیم شد:

وجوه مختلف در بیان نسبت بین اماره و اصل:

وجه اول:

این وجه وجه دومی است که شهید صدر«ره» در بحوث بیان کرده اما به حسب تاریخی ممکن است مقدم باشد به همین دلیل ابتدا این وجه مورد بررسی قرار می گیرد. این وجه می گوید فرق بین اماره و اصل در ناحیه موضوع اماره و اصل است. در اصول در ناحیه موضوع، شک اخذ شده اما در اماره در ناحیه موضوع اخذ شک نشده است، اخذ شک نیز آثاری دارد هم در باب حکم ظاهری و واقعی می توان از آن استفاده کرد و هم در باب تقدیم اماره بر اصل می توان از آن استفاده نمود. شاید از کلمات شیخ اعظم«ره» در فرائد این فارق استفاده شود. برای اینکه مقصود از این فارق روشن شود باید گفت در اصطلاح به دو چیز موضوع گفته می شود؛ یکی چیزی که حکم بر آن جعل شده است مثل افعال مکلفین که گاهی ممکن است اماره حکمی برای آن قرار دهد مانند حرمت شرب توتون و گاهی نیز ممکن است حکم آن مشکوک باشد و دلیل بگوید «کل شیئ حلال حتی تعلم انه حرام» و اصطلاح دوم عبارت است از مکلف و مخاطبین که موضوع حکم هستند، در اینجا که گفته می شود در باب امارات در موضوع، شک اخذ نشده و در موضوع اصول، شک اخذ شده به هر دو اصطلاح قابل تفسیر است، اما به تفسیر دوم که در برخی کلمات مثل کلمات محقق خویی«ره» نیز بیان شده چون مخاطب در باب امارات شک ندارد اما در باب اصول شک دارد، چون اصول برای مکلفینی جعل شده که شک در حکم واقعی دارد اما امارات برای مکلفینی که شاک هستند جعل نشده است. و اما طبق اصطلاح اول نیز اینگونه گفته می شود که مثلاً «التتن المشکوک حکمه الواقعی حلال» و یا «التتن المشکوک حکمه مرفوع عنه» اما در امارات در فعل شرب توتون شک اخذ نشده است؛

ص: ۷

«الاتجاه الثانی- التفرقه بین الأماره و الأصل علی أساس ان موضوع الأصل أخذ فیه قید الشک بخلاف الأماره حیث لم یؤخذ فیه الا نفس قیام الأماره»(۱) .

اشکالات وجه اول:

بر وجه اول وجوهی از ایرادات بیان شده است که بیان می گردد:

اشکال اول:

این اشکال را محقق خویی«ره» و بزرگان دیگری بیان کرده اند و شهید صدر«ره» نیز آن را پذیرفته است و آن اینکه این مطلب در مقام اثبات و السنه ادله درست است یعنی در لسان روایات و ادله، شک را در اصول عملیه اخذ کرده اند مثلا گفته شده: «کل شیئ مطلق حتی یرد فیه النهی» و یا گفته شده:«کل شیئ لک حلال حتی تعلم انه حرام»، و در ادله خبر واحد چنین چیزی وجود ندارد و شکی اخذ نشده است، اما برهان به ما می گوید همانطور که در اصول، شک اثباتا و ثبوتا اخذ شده در امارات نیز قطعا شک اخذ شده است، اگر چه مولا تفوّه به آن نکرده است، آن برهان نیز این است که اگر در اماره اخذ شک نشود استحاله لازم می آید و التالی باطل و المقدم مثله، پس باید گفت در اماره نیز اخذ شک شده است.

توضیح مطلب: برای توضیح مطلب می گوییم وقتی مولا می خواهد حکمی جعل کند شش فرضیه محتمل است؛

فرضیه اول اینکه شارع مهملا جعل حکم کرده است و حتی برای خودش هم مهمل است یعنی نمی داند برای چه چیزی جعل حکم کرده است، بطلان این فرضیه روشن است چون جاعل توجه به موضوع دارد مخصوصا در حق شارع مقدس که چنین اهمالی در حق او محال است.

ص: ۸

---

۱- (۱) - .بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۱۵

فرضیه دوم این است که جاعل جعل خود را مقید کند به عالم به حکم، مثلا بگوید: «ای کسی که یقین داری به حکم واقعی این حکم را برای تو جعل می کنم»، این فرضیه نیز باطل است چون چنین جعل حکمی لغو است.

فرضیه سوم این است که جاعل حجیت را جعل کند برای کسی که عالم به خلاف است و می داند که این اماره خلاف واقع است، مثلا می گوید:«ای کسی که واقع را می دانی و می دانی این اماره خلاف واقع است من این اماره را برای تو حجت می کنم»، این فرضیه نیز باطل است بلکه از فرضیه قبل اسوء حالا است چون در این فرض القاء در مفسده و اغراء به جهل صورت می گیرد.

فرضیه چهارم اینکه جاعل جعل خود را مقید به جامع عالم موافقت با واقع و عالم مخالفت با واقع کرده باشد، مثلا می گوید:«ای کسی که عالم به حکم هستی(اعم از اینکه علم به مطابقت این حکم با واقع داری و یا علم به مخالفت این حکم با واقع داری) من این اماره را برای تو حجت می کنم»، این فرضیه نیز باطل است چون هر دو طرفش قبلا باطل شد.

فرضیه پنجم این است که جاعل حکم را مقید کند به جامع بین عالم به مطابقت و عالم به مخالفت و شاک مثلا بگوید: «ای عالم به مطابقت و یا عالم به مخالفت و یا ای شاک من این اماره را برای تو جعل کردم»، این فرضیه نیز باطل است چون دو طرف آن باطل است در نتیجه این فرضیه باطل می شود.

ص: ۹

فرضیه ششم نیز این است که جاعل حکم خود را مقید به شک کند و بگوید: «ای شاک من این اماره را برای تو حجت کردم»، این فرضیه صحیح است و مشکلی ندارد پس برهان می گوید این فرض ششم درست است که اخذ شک شده است.

بنابراین به حکم برهان فوق در امارات نیز شک اخذ شده است. این مسلکی است که محقق نائینی«ره» و محقق خویی«ره» آن را پذیرفته اند.

جواب اول به اشکال اول:

این برهان به دو بیان دچار اشکال است:

بیان اول:

بیان اول مطلبی است که خود این بزرگان در جاهای دیگری فرموده اند و اینجا مورد غفلت واقع شده و آن اینکه اطلاق نه جمع قیود است و نه رفض قیود است، بلکه اطلاق آمدن حکم بر نفس طبیعت است به همین دلیل می گویند شمول اطلاق بر مواردی که اثری نداد موجب لغویت نمی شود بنابراین اگر شارع بگوید:«خبر الواحد حجه» و این جعل حجیت شامل عالم به مطابقت و شاک بشود اشکالی ندارد و لغویتی هم لازم نمی آید. مثل اینکه آینه بلند کرده تا زید را نشان دهد اما در کنار زید عمرو و بکر را نیز نشان می دهد، پس می توان گفت جعل حاکم مقید به عالم به مطابقت نیست مقید به شاک هم نیست اما بواسطه اطلاق شامل هر دو می شود، بله اگر مراد از اطلاق جمع القیود و یا رفض القیود بود لغویت لازم می آمد. پس اینکه شما می گویید جعل اماره حتما باید مقید به شاک باشد تمام نیست.

بیان دوم:

بیان دیگر این است که اگر قائل به خطابات قانونی شدیم (همانگونه که مرحوم امام قائل به این مبناست و برخی ادعا کرده اند که محقق خراسانی«ره» نیز همین مبنا را اتخاذ کرده است) باز هم این اشکال تمام نیست چون طبق این مبنا دایره اطلاق اوسع می شود و حتی شامل موردی که عالم به مخالفت اماره با واقع است نیز می شود.

البته این اشکال اشکالی مبنایی است و مستدل محترم(محقق خویی«ره») می تواند از آن تخلص بجوید چون او این مبنا را قبول ندارد.

جواب دوم به اشکال اول: شک قید نیست بلکه مورد است

دو اشکال دیگر نیز در کلمات نسبت به این برهان شده است، اشکال اول این است که مقتضای این برهان این نیست که باید اخذ شک شود بلکه مقتضای آن این است که باید شک مورد ملاحظه باشد ولو موردا، و فرق است بین اینکه شک قید باشد یا مورد باشد، در قید همانگونه که در تعریف آن گفته اند تقید جزء است و قید خارجی است یعنی دایره موضوع ضیق می شود اما مورد اینگونه نیست یعنی در موضوع ضیقی ایجاد نمی شود، مثلا موضوع آیات شریفه قرآن انسان است اما آیا انسان های موجود در عالم موضوع آن است یا انسان هایی که بعدا هم می آیند جزء موضوع آیات است؟ بله مورد این آیات انسان هایی هستند که در دنیا موجود هستند اما موضوع آیات مقید به این مورد نمی باشد. در اینجا نیز همینگونه است یعنی شک مورد است نه اینکه قید باشد.

مناقشه در جواب دوم:

از این مطلب شهید صدر«ره» و برخی دیگر جواب داده اند و گفته اند مورد بودن بالاخره تقیید در عبارت است چون موضوع اوسع نیست بلکه مورد موضوع را تحدید می کند اگر مورد ملاحظه نیست اشکال لغویت برمی گردد و اگر مورد ملاحظه است پس شک اخذ شده است پس مورد بودن چیزی را حل نمی کند چون جاعل حکم را برای کسی جعل می کند که شک دارد. پس این جواب تمام نیست و نمی توان از برهان با این بیان تخلص جست.

ص: ۱۱

جواب سوم به اشکال اول: اخذ شک در امارات موجب تناقض است

اشکال دیگر این است که در مقابل برهانی که شما بیان کردید مبنی بر اینکه در موضوع امارات نیز شک اخذ شده است برهانی وجود دارد مبنی بر اینکه در امارات اخذ شک ممتنع است.

چون اخذ شک در امارات منجر به تناقض می شود چون امارات معتبر است به طریق بودن ویعنی جاعل کسی را که اماره برای او قائم شده است را عالم می داند حال اگر بر شاک بودن او تحفظ کند تناقض پیش می آید یعنی معنایش این است که شارع بگوید:«ای شاک تو عالمی».

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /فرق بین اصول عملیه و امارات ۹۴/۰۶/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /فرق بین اصول عملیه و امارات

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فوارق اصول و امارات بود، فارق اول این بود که در باب اصول شک در موضوع حکم واقعی اخذ شده است برخلاف امارات که شک در موضوع اخذ نشده است.

بر وجه اول اشکالاتی وارد بود، اشکال اول این بود که اگر چه در ادله لفظیه دال بر حجیت امارات شک اخذ نشده است اما مقتضای برهان این است که در باب امارات نیز شک اخذ شده باشد، دو پاسخ به این اشکال در جلسه گذشته بیان شد، پاسخ اول این بود که این برهان باطل است، چون اطلاق برای طبیعت وضع شده است پس جامع عالم به وفاق و عالم به خلاف و شاک می باشد، مشکل لغویت نیز پیش نمی آید.

پاسخ دوم بر این برهان نیز این بود که مقتضای این برهان این نیست که شک در موضوع امارات اخذ شده است بلکه مقتضای این برهان این است که ممکن نیست اصلا شک ملحوظ نباشد و ملحوظ بودن با مورد بودن شک نیز سازگاری دارد و بین مورد بودن و قید بودن فرق است چون اگر قید باشد تقید جزء است و قید خارجی است اما مورد به هیچ وجه باعث تقیید نمی شود، به تعبیر محقق عراقی«ره» این یک قضیه حینیه است، در این پاسخ مناقشه شد و آن اینکه مقتضای این بیان نیز تقیید در عبارات است چون بالاخره به شک توجه کرده و آنرا موضوع قرار داده است و همین مقدار موجب تضییق موضوع می شود.

ص: ۱۲

جواب سوم به اشکال اول: اخذ شک در امارات موجب تناقض است

جواب سوم به اشکال اول این است که در مقابل این برهان، برهان دیگری وجود دارد که دلالت بر استحاله اخذ شک در موضوع امارات دارد که نتیجه این می شود که یا موجب تردید در برهان مورد بحث می شود چون می فهمیم که یکی از این

برهـان هـا غلـط است و یـا اگر برهـان دوم صـحیح است می فهمیم که برهان اول باطل است اگر چه نفهمیم علت بطلانش چه بوده است.

برهـان این است که مجعول در بـاب امارات تتمیم کشف و اعتبار عالـم شـدن مَن عنـده الاماره است یعنی وقتی خبر زراره قائم شـد گویـا شـارع می گویـد تو عالم هستی، حال این اعتبار علمیت در امارات با اخـذ شک در موضوع امارات تنافی دارد، زیرا اگر عالم است معنا ندارد او را شاک فرض کنند و برای او جعل علمیت کنند.

سه مناقشه در این جواب ممکن است وجود داشته باشد؛

مناقشه اول در جواب سوم:

این سـخن مبنی بر این است که مجعول در امارات جعل علمیت و تتمیم کشف باشد همانگونه که محقق نائینی«ره» قائل به آن است اما اگر کسـی مثل محقق خراسانی«ره» بگوید مجعول در باب امارات، معذریّت و منجزیّت است به این معنا که شارع می گویـد اگر اصـابه بـه واقـع کرد مـن آن را منجز قرار دادم و در مـوارد مخـالفت آن را معـذر قرار دادم. در ایـن صـورت جعل منجزیت و معـذریت تنافی با شاک نـدارد. زیرا انسان شاک هم میتوانـد معـذر و منجز داشـته باشـد. همان طور که در شـبهات حکمیه قبل از فحص منجّز وجود دارد و بعد از فحص و فقد دلیل معذّر است.

ص: ۱۳

و یا اگر مجعول در باب امارات مبنای «عامل معامله الواقع» باشد یعنی شارع می گوید با مودای اماره معامله واقع را بکن به این معنا که اگر واقعا فهمیده بودی نماز جمعه واجب است چه می کردی؟ حال هم که این خبر به تو رسیده است همان معامله را کن. بدون اینکه اعتبار عالم بودن کند. طبق این مبنا نیز منافاتی با شاک بودن ندارد.

همچنین اگر مجعول در باب امارات «تنزیل مؤدا منزله الواقع» باشد نیز اشکال تنافی پیش نمی آید، یعنی شارع بگوید من مودای اماره را واقع عنوانی قرار دادم به این معنا که من در محیط قانونگذاری مودای اماره را واقع می انگارم همانگونه که محقق اصفهانی«ره» این مبنا را پذیرفته است در اینصورت نیز اشکال تنافی پیش نمی آید.

بنابراین این سخن مبتنی بر مبنایی است که به نظر آنها خطاست.

مناقشه دوم در جواب سوم:

این مناقشه جواب اساسی است و در کلمات محقق خویی«ره» به مناسبت هایی آمده است و آن این است که در تناقض وحدات ثمانیه لازم است و اینجا چنین وحدتی وجود ندارد

در اینجا آن چه مأخوذ در ناحیه موضوع است شک وجدانی است و آن چه مجعول است علمیت تعبدی است. بنابراین تناقض و تضادی وجود ندارد. این مناقشه طبق همه مبانی به جواب سوم وارد می شود.

مناقشه سوم در جواب سوم:

در بعض از ادله داله بر امارات قید شک وجود دارد، حتی در بهترین ادله مثل کتاب مانند «فأسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون» که هم در باب حجیت خبر واحد و هم در باب تقلید به آن استدلال شده است.

ص: ۱۴

بنابراین در لسان شارع عدم العلم و شک در امارات اخذ شده است و وقوع شیء دلالت بر امکان آن دارد، پس این برهان که دلالت بر استحاله اخذ شک در باب امارات می کند صحیح نیست.

بررسی این اشکال در ایراد بعدی بیان خواهد شد.

اشکال دوم به وجه اول:

اشکال دیگری که به فارق اول وارد می شود و محقق خویی«ره» در باب قطع به مناسبتی آن را بیان کرده است این است که؛ اینکه شما می گویید در باب اصول، شک اخذ شده و در باب امارات، شک اخذ نشده است خلاف واقع است چون در بعضی ادله امارات شک اخذ شده است مانند آیه شریفه ای که بیان شد «فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون».

جواب به اشکال دوم:

حق این است که این مناقشه حتی بر مبنای خود ایشان وارد نیست زیرا همان طور که ایشان در باب ادله حجیت خبر واحد فرموده اند نمی شود به این آیه بر حجیت خبر واحد استدلال کرد زیرا دو قرینه در آیه وجود دارد که دلالت می کند بر اینکه مراد این است که «فاسئلوا حتی تعلموا» فلذا اصلا مربوط به امارات و باب ظن نیست بلکه برای رسیدن به علم و قطع است؛

قرینه اول: یک قرینه این است که آیه شریفه سوال از اهل ذکر را تعلیق بر ندانستن کرده یعنی درمان درد ندانستن را سوال از اهل ذکر بیان می کند.

قرینه دوم: مورد این آیه شریفه یهود و مسئله نبوت رسول خداست که دستور می دهد از علمای یهود سوال کنند تا نبوت برایشان ثابت شود. باب اصول اعتقادات باب اتکاء بر امارات ظنیه نیست بلکه باب تحصیل یقین است. پس به حکم این دو قرینه به وسیله این آیه شریفه نه می توان برای حجیت خبر واحد استدلال آورد و نه برای لزوم تقلید از مجتهد.

ص: ۱۵

لا اقل این که اگر هم تردید کنیم ظهور در باب امارات ندارد بلکه اجمال وجود دارد و نمی توان به آن استدلال کرد.

نکته:

با توجه به اشکال قبل که می گفت اخذ شک در باب امارات ممتنع است می توان جواب دیگری به این اشکال داد و آن اینکه وقتی اخذ شک در امارات ممتنع بود بنابراین دیگر نمی توان این آیه را مربوط به باب امارات دانست بلکه باید آنرا مربوط به باب دیگری دانست، البته این جواب در صورتی است که برهان دال بر استحاله اخذ شک در امارات تمام باشد.

اشکال سوم به وجه اول:

شما می گویید در اصول همه جا شک اخذ شده است این حرف درست نیست چون اصول عملیه ای داریم که اثباتا اخذ شک نشده و ثبوتا هم نمی شود شک اخذ شده باشد و آن باب استصحاب است، مرحوم امام در انوار الهدایه می گوید اخذ شک در موضوع استصحاب غیر معقول است چون مستلزم تناقض در تشریع است چون در ادله استصحاب کلماتی به کار رفته که به دلالت التزام می گوید شک اخذ نشده است و ثانیا در مقام ثبوت مجعول در باب استصحاب، تحفظ بر یقین است و تحفظ بر یقین با شک سازگاری ندارد، البته ایشان در آن دوره استصحاب را اماره می دانست نه اصل، لکن ما با استدلال ایشان کار داریم ایشان می گوید:

«بل یمکن أن یقال: إنّ أخذ الشکّ موضوعا فی الاستصحاب غیر معقول؛ للزوم التناقض فی عالم التشریع ، فإنّ الحکم بعدم نقض الیقین بالشکّ أو عدم دخول الشکّ فی الیقین هو اعتبار بقاء الیقین و حفظه و إطاله عمره فی عالم التشریع، و لازمه إزاله الشکّ و إقامه الیقین مقامه، و إبطاله و إبقاء الیقین، فلو أخذ الشکّ فی موضوع الاستصحاب للزم اعتبار بقائه و حفظه، و الجمع بین الاعتبارین تناقض»(۱) .

ص: ۱۶

---

۱- (۱) - انوار الهدایه فی التعلیقه علی الکفایه، ج ۱، ص: ۱۱۷.

این فرمایش نظیر فرمایش کسی بود که می گفت در امارات نمی تواند شک مأخوذ باشد.

جواب اول به اشکال سوم:

مرحوم امام در دوره بعد در حاشیه بر انوار الهدایه، خود از این مطلب عدول کرده است، خلاصه فرمایش ایشان این است که آن چه از ادله استصحاب برداشت می شود ادامه یقین نیست بلکه می فرماید یقین یک چیز مبرمی است که به این راحتی نباید از آن دست برداشت. بنابراین نکته استصحاب اطاله الیقین نیست؛

«لیس بصدد اطاله عمر الیقین و اعطاء تمامیه الکشف بل العنایه انما هی الی ان الیقین لکونه امرا مبرما لا- ینبغی ان ینقض بالشک الذی لیس له ابرام».

مناقشه در جواب اول:

ممکن است کسی در این پاسخ مناقشه کند که در این مطلب که نکته استصحاب این است که سزاوار نیست دست از آن برداری آیا یقین زائل شده مراد است یا یقین باقی؟ مسلما اشکالی در دست برداشتن از یقین زائل نیست. بنابراین اگر چه این گونه معنا کنیم اما به دلالت التزام باز شارع آن یقین را مطول العمر و باقی می داند که می گوید دست از آن برندار.

جواب دوم به اشکال سوم:

جواب اصلی همان مطلبی است که در اشکال قبل توضیح داده شد و آن اینکه بله اخذ شک شده ولی این شک شک وجدانی است و آنچه که مجعول است تعبدی است به این معنا که شارع می گوید: «ای شاک وجدانی در عالم اعتبار حکم یقین بر تو بار است» یعنی حکم تو این است که دست از احکام و آثار یقین سابق بر نداری.

تاکنون اشکالات سه گانه فارق اول دفع شد لکن حق این است که این فارق خالی از اشکال نیست.

ص: ۱۷

چون ما نه برهان داریم بر اینکه باید شک اخذ شود و نه برهان بر امتناع آن داریم، با این حال به دو بیان می توان گفت اخذ شک در موضوع امارات شده است در نتیجه به فارق اول اشکال وارد می شود که توضیح آن در جلسه بعد بیان خواهد شد.

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اماره و اصل ۹۴/۰۶/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اماره و اصل

اشکال چهارم به وجه اول از وجوه فرق بین اصل و امارات:

همانگونه که گذشت سه اشکال قبل به وجه اول وارد نبود لکن اشکال دیگری می توان به این وجه وارد کرد به دو بیانی که ذکر می گردد؛

بیان اول برای اشکال چهارم:

ظاهر این است که امارات تاسیسیه در شرع وجود ندارد بلکه همه امضاییه هستند مثلا ظواهر و امارات و سوق و ید نزد عقلاء معتبر است و شارع نیز آنها را معتبر دانسته است، وقتی اینگونه شد که امارات امضایی است قطعا تتقدر بقدرها عند العرف، یعنی همان چیزی که نزد عرف است شارع نیز همان را امضاء می کند و ما میبینیم که در موضوع امارات عند العرف شک ماخوذ است به این معنا که عقلاء امارات را برای کسی حجت می دانند که نه علم به وفاق دارد و نه علم به خلاف، پس انسانی که شاک است عمل به امارات می کند.

بنابراین چون ادله حجیت امارات در شرع امضایی است همانطوری که در بناء عقلاست امضا شده و دلیلی بر تغییر این بناء نزد شارع نداریم.

بیان دوم برای اشکال چهارم:

ص: ۱۸

اگر هم فرض کنیم که امارات تاسیسی هستند لکن باز هم به فارق اول اشکال وارد می شود چون حجیت شارع انصراف پیدا می کند به همان چیزی که نزد عقلاء مرتکز است و آن این است که امارات برای انسان شاک جعل می شود و الا کسی که یقین به خلاف دارد کاری به اماره ندارد، پس این اشکال اشاره به یک فهم عقلایی دارد به خلاف اشکال اول که برهان بود. در نتیجه از کلام شارع متبادر به ذهن عقلاء نمی شود الا همین معنایی که می فهمند و آن این است که امارات برای شاک جعل شده است بنابراین به قرینه انصراف باید گفت در موضوع امارات نیز شک اخذ شده است.

بنابراین این عبارت شارع که می گوید خبر ثقه حجت است انصراف دارد به اینکه عند العقلاء چون امارات را برای شاک حجت می دانند پس منصرف الیه این امارات نیز همین می باشد. پس متبادر نمی شود از سخن شارع الا اینکه شارع آن را

برای شاک حجت کرده است نظیر مواردی که امور مرتکزه در اذهان موجب انصراف می شود.

پس حق بـا مستشـکلین است و وجه اول فرق تمـام نیست امـا نه به اشـکالات سه گانه ای که گـذشت بلکه به این دو بیانی که ذکر گردید.

وجه دوم فرق بین اصول و امارات:

به بعضـی از بزرگان نسبت داده اند که امارات و اصول هیچ فرقی ندارند الا در مقام اثبات، چون در مقام اثبات و بیان ادله، در اصول، شک اخـذ شـده است اما در ادله امارات، اخـذ شک نشده است، پس فرق بین امارات و اصول یک امر ثبوتی و واقعی نیست بلکه فقط یک امر اثباتی است.

ص: ۱۹

محقق نـائینی«ره» چنـد جـا به مناسبت هـای مختلـف این مطـالب را بیـان کرده است؛ یکی در مبحث قطع و یکی هم در جلد چهـارم در مبـاحث استصـحاب و تعـادل و تراجیـح بیـان کرده است، از آنجا که مطالب جلـد چهارم اجمع است به همین دلیل عبارت ایشان را از اینجا نقل می کنیم؛

«و تحقیق الکلام فی ذلک یستدعی بیان ما تمتاز به الأمارات عن الأصول موضوعات و حکما.

أمّا امتیازها من حیث الموضوع فبأمور:

الأوّل: عـدم أخذ الشکّ فی موضوع الأماره و أخذه فی موضوع الأصل، فانّ التعبّد بالأصول العملیّه إنّما یکون فی مقام الحیره و الشکّ فی الحکم الواقعی، فقـد أخـذ الشکّ فی موضوع أدلّه الأصول مطلقا محرزه کانت أو غیر محرزه، بخلاف الأمارات، فانّ أدلّه اعتبارها مطلقه لم یؤخذ الشکّ قیدا فیها، کقوله علیه السلام «العمری ثقه فما أدّی إلیک عنّی فعنّی یؤدّی».

نعم: الشـکّ فی باب الأمارات إنّما یکون موردا للتعبّـد بها، لأنّه لا یعقل التعبّـد بالأماره و جعلها طریقا محرزه للواقع مع انکشاف الواقع و العلم به، فلا بـدّ و أن یکون التعبّـد بالأماره فی مورد الجهل بالواقع و عـدم انکشافه لـدی من قامت عنده الأماره، و لکن کون الشکّ موردا غیر أخذ الشکّ موضوعا، کما لا یخفی»(۱) .

اشکال به وجه دوم:

این فرمـایش محقق نـائینی«ره» را برخی حمل بر وجه دوم کرده انـد ولی به نظر می رسـد مراد ایشان از این عبارات همان وجه اول می باشـد ولی اگر هم چنین وجهی مراد باشـد همـانگونه که شـهید صـدر«ره» سـومین وجه از وجـوه را همین وجه معرفی کرده است حق این است که چنین افتراقی اگر هم وجود داشته باشد قابل اعتنا نیست چون اثری بر آن مترتب نیست،



---

۱- (۱) - .فوائد الاصول، ج ۴، ص: ۴۸۱

وجه سوم فرق بین اصول و امارات:

این وجه از محقق نـائینی«ره» است که اصـل آن در کلام مرحوم شـیخ اعظم نیز هست و آن اینکه یک فرق ماهوی بین اماره و اصـل وجود دارد و این فرق هم یـک فرق حقیقی است نه مجعول شـارع، آن فرق این است که در بـاب امارات یک کاشف و طریق وجود دارد که واقع را نشان می دهـد ولو کشف ناقص است اما در باب اصول کاشـفی وجود نـدارد چون مجرای اصول عملیه شک است و در شک هیچ طریقیتی وجود ندارد.

حـال از این فرق واقعی و تکوینی مطلبی تفرع پیـدا می کنـد و آن اینکه در بـاب امارات مجال برای اینکه شارع جعل طریقیت کنـد وجود دارد چون طریقیت ناقصـی وجود دارد و شـارع آنرا تتمیم می کنـد به خلاف اصول که چون هیـچ طریقیتی وجود ندارد شارع نیز نمی تواند آنرا معتبر بداند و تتمیم کند.

پس فرق بین امـاره و اصـل این است که این دو یـک امتیاز تکوینی دارنـد و آن اینکه در اماره کشف وجود دارد و کشف نیز یـک امر ذاتی است همانگونه که طریقیت و کاشـفیت در قطع نیز ذاتی است با این تفاوت که طریقیت در اماره ناقصه است اما در قطع نـاقص نیست، به خلاـف اصل که کشف در آن وجود نـدارد، حال وقتی طریقیت ذاتی اماره شـد امکان نـدارد به نحو جعل مرکب طریقیت برای آن جعل شود بله جعل بسـیط اشکال ندارد یعنی خدا مظنه را خلق فرماید اما اینکه به مظنه کاشفیت ناقصه بدهـد امکان پذیر نیست چون امکان ندارد ذاتیات را به ذاتیات بدهیم و جعل مرکب بین ذات و ذاتیات ممکن نیست به خلاـف جعـل بسـیط که ممکن است و این همـان مطلب معروفی است که می گوینـد :«مما جعـل الله مشـمشه مشـمشه و لکن اوجدها». اما این سخنان در مورد شک وجود ندارد چون هیچ واقع نمایی و طریقیتی در شک وجود ندارد؛

«الأمر الثانی: الأماره إنّما تکون کاشفه عن الواقع مع قطع النّظر عن التعبّد بها، بخلاف الأصول العملیّه، غایته أنّ کشفها لیس تامّا کـالعلم، بل کشـفا ناقصا یجامعه احتمال الخلاف، فکلّ أماره ظنّیه تشارک العلم من حیث الإحراز و الکشف عمّا تحکی عنه، و الفرق بینهما إنّما یکون بالنقص و الکمال، فانّ کاشـفیّه العلم و إحرازه تامّ لا یجمع معه احتمال الخلاف، و أمّا کاشـفیّه الأماره و إحرازها فهو ناقص یجتمع معه احتمال الخلاف، فالأمارات الظنّیه تقتضی الکشف و الإحراز بذاتها مع قطع النّظر عن التعبّد بها، و إنّمـا التعبّـد یوجب تتمیم کشـفها و تکمیـل إحرازهـا بإلغاء احتمال الخلاف. و أمّا أصل الکشف و الإحراز الناقص: فلیس ذلک بالتعبّد، و لا یمکن إعطاء صـفه الکاشفیّه و الإحراز لما لا یکون فیه جهه کشف و إحراز، فالکشف الناقص فی الأماره کالکشف التامّ فی العلم لا یمکن أن تناله ید الجعل، و إنّما الّذی یمکن أن تناله ید الجعل هو تتمیم الکشف بإلغاء احتمال الخلاف و عدم الاعتناء به »(۱) .

اشکال به وجه سوم:

قسـمت اول این مطلب هیـچ منـاقشه ای در آن نیست چـون معلوم است که در امـارات کاشـفیت است و در اصول نیست. لکن ظاهر این عبارت که تتمیم کشف اتفاق می افتـد مورد اشـکال است چون فرقی بین ظن و شک نیست اگر می توان طریقیت را به ظن داد به شک هم باید بتوان طریقیت و کشف داد، پس همانطوری که در باب ظن شارع تعبد به تتمیم کشف می کند در بـاب شک نیز امکان دارد که تعبـد به یکی از دو طرف شک نمایـد، بله یک مطلب اینجا وجود دارد و آن اینکه تناسب عرفی نـدارد چون جـایی که امـاره وجود دارد و مقـداری واقع نمـایی دارد می گویـد خودت را عـالم بپنـدار امـا در جایی که حالت روانی شک محض است در اینصورت درست است اشـکال نـدارد که بفرمایـد خودت را عالم به یک طرف بپنـدار اما تناسبی نـدارد که شارع در این مورد نیز تتمیم کشف بفرمایـد. به احتمال قوی مقصود محقق نائینی«ره» نیز همین باشـد نه ظاهر مطلبی که مورد اشکال قرار گرفت.



---

۱- (۲) - .فوائد الاصول، ج ۴، ص: ۴۸۱ و ۴۸۲

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اصل و اماره ۹۴/۰۶/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اصل و اماره

خلاصه مباحث گذشته:

در جلسات گذشته سه وجه از وجوه فرق بین اماره و اصل بیان گردد و مورد بررسی قرار گرفت.

وجه چهارم فرق بین اصول و امارات:

این فرق یک فرق محتوایی در ناحیه مجعول در باب امارات و اصول می باشد که محقق نائینی«ره» آن را بیان نموده است. ایشان می فرماید امارات و اصول در ناحیه مجعول با یکدیگر تفاوت دارند ولو از نظر موضوع تفاوت نداشته باشند.

فرمایش ایشان در جاهای مختلف با یکدیگر متفاوت است لکن حاصل کلمات ایشان در ضمن مقدمات زیر ذکر می گردد؛

مقدمه اول: شارع مقدس مانند عقلاء در موارد جعل حجج و اعتبارات از آنچه که حجت ذاتی است یعنی قطع کپی برداری می کنند.

مقدمه دوم: در حجت ذاتی یعنی قطع پنج جهت وجود دارد؛

جهت اول این است که قطع و یقین یک حالت نفسانی برای انسان است یعنی وقتی کسی قطع پیدا می کند نفس او متصف به حالت قطع می شود.

جهت دوم این است که این قطع کاشفیت و طریقیت دارد به این معنا که قطع و یقین انسان را با واقعیت خارجی پیوند می زند، تعابیری مثل طریقیت، کاشفیت و واسطه در اثبات بودن نیز به همین معنا برمی گردند.

جهت سوم این است که وقتی این قطع متعلق به امر محبوب و مورد اشتیاق و یا متعلق به امر محذَّر عنهی بشود این قطع، قاطع را تحریک می کند که عملی مناسب با آن مقطوع انجام دهد، مثلا کسی که قطع به آب پیدا می کند تحریک می شود که به سمت آب برود و آن را بنوشد و یا کسی که قطع پیدا می کند به اینکه فلان حیوان اسد است و از طرفی قطع پیدا می کند به اینکه اسد برای انسان موجب ضرر است این دو قطعی باعث می شود که او از اسد فرار کند.

ص: ۲۳

جهت چهارم این است که کسی که قطع به امری پیدا می کند کاری که در مواجهه با قطع انجام می دهد این است که مقطوع را بنابر واقع می گذارد، پس این قطع اقتضاء می کند که قاطع که به سمت انجام متعلق حرکت می کند آن را بنابراینکه واقع

است انجام دهد.

جهت پنجم نیز این است که اگر قطع و یقین تعلق به چیزی بگیرد که صلاحیت تنجز داشته باشد موجب تنجز و تعذیر آن می شود مثل امر مولا که قابلیت صفت تنجز را دارد.

مقدمه سوم:

این امور خمسه برخی بر برخی دیگر ترتب دارد مثلاً ایشان می گوید رتبه جهت ثانیه متاخر از رتبه جهت اولی است و رتبه ثالثه و رابعه متاخر از ثانیه هستند یعنی چون این قطع واقع را نشان داده است و به آن نیاز دارد از این جهت به سمت متعلق قطع حرکت می کند پس چون واقع محبوب شخص است از این جهت عطشان به دنبال آبی می رود که یقین به آن پیدا کرده است و اما جهت خامسه که تنجیز و تعذیر باشد مترتب بر ثانیه است ولی در عرض ثالثه و رابعه قرار دارد یعنی نه ازآنها تولد پیدا می کند و نه منشا ثالثه و رابعه است.(البته مقرر محترم فوائد الاصول در هامش این نکته را توضیح داده که جهت ثالثه در مواردی که امر مولاـ باشد مترتب بر خامسه است مثلاـ در امر «صل» به این دلیل به دنبال اتیان صلاه می رویم که امر «صل» تنجز پیدا کرده است).

بعد از روشن شدن این مقدمات ایشان می گوید این واقعیتی است که در حجج ذاتیه وجود دارد، حال مقنن گاهی از جهت ثانیه کپی برداری می کند یعنی برای چیزی تعبدا همان حیثیت دوم را جعل می کند، در این موارد به چنین چیزی اماره گفته می شود به همین در اماره حیثیت کاشفیت و طریقیت وجود دارد.

ص: ۲۴

گـاهی نیز مقنن از جهت ثالثه کپی برداری می کنـد یعنی می گویـد به این کار عمل کن و جری عملی به آن داشـته باش، در اینصورت به چنین چیزی اصل عملی غیر محرز گفته می شود.

گـاهی اوقـات نیز ممکن است مقنن از جهت ثالثه و رابعه کپی برداری می کنـد یعنی می گویـد به این عمل از باب اینکه واقع است عمل کن که در اینصورت به آن اصل محرز می گویند؛

«و أمّا امتیازها عنه حکما: فهو أنّ المجعول فی الأمارات إنّما هو الجهه الثانیه من الجهات الثلاث الّتی یقتضیها العلم الطریقی، و هی: کونه صفه قائمه فی النّفس، و کونه کاشفا و طریقا إلی المعلوم، و کونه محرّکا عملا نحو المتعلّق. فهذه الجهات الثلاث کلّها مجتمعه فی العلم الطریقی.

و المجعول فی باب الأمارات إنّما هو الجهه الثانیه من هذه الجهات، و فی باب

الأصول العملیّه المحرزه إنّما هو الجهه الثالثه.

و أمّا الجهه الأولی: فهی من اللوازم التکوینیّه للعلم الوجدانی غیر قابله لأنّ تنالها ید الجعل التشریعی، و قد تقدّم تفصیل ذلک کلّه فی الجزء الثالث من الکتاب عند البحث عن قیام الطرق و الأصول مقام القطع الطریقی، و إجماله:

هو أنّ العلم عباره عن الصوره الحاصله فی نفس العالم و بتوسّط تلک الصوره ینکشف ذو الصوره و یکون محرزا لدی العالم، فالعالم إنّما یری ذا الصوره بتوسّط الصوره المرتسمه فی النّفس، و من هنا یکون المعلوم أوّلا و بالذات نفس الصوره و لأجل کونها مطابقه لذی الصوره یکون ذو الصوره معلوما ثانیا و بالتبع، و هذا من غیر فرق بین أن یکون العلم من مقوله الکیف أو الفعل أو الانفعال أو غیر ذلک، فانّه علی جمیع التقادیر لا یتعلّق العلم بالذوات الخارجیّه إلّا بتوسّط ما یکون بمنزله المرآه و القنطره لها، فکاشفیّه العلم عن المتعلّق إنّما تکون بعد قیام الصوره فی النّفس فیتعقّبها الکاشفیّه و الإحراز، ثمّ یتعقّب الکاشفیّه و الإحراز الحرکه و الجری العملی نحو المتعلّق، فالعطشان العالم بوجود الماء فی المکان الکذائی یطلبه و یتحرّک نحوه، و الخائف العالم بوجود الأسد فی الطریق یفرّ منه و یترک سلوکه، فالجری العملی و حرکه العضلات إنّما یکون بعد إحراز المتعلّق.

فهـذه الجهات الثلاث مترتّبه فى الوجود، بمعنى أنّ الجهه الأولى متقدّمه على الجهه الثانيه رتبه و الجهه الثانيه متقدّمه على الجهه الثالثه كذلك»(۱) .

در ادامه ایشـان توضـیحات بیشـتری می دهـد که نـتیجه آن این است که پنـج جهت در حجت ذاتی وجود دارد پس خوب بود ایشان از اول می فرمود پنج جهت وجود دارد نه اینکه ابتدا سه امر را بفرماید و بعد دو مورد دیگر را اضافه کند؛

«نعم: للعلم جهه رابعه، و هی: کونه مقتضـیا للتنجّز عنـد المصادفه و المعذوریّه عند المخالفه، و هذه الجهه إنّما تکون فی عرض اقتضائه الحرکه و الجری العملی فالجهه الثالثه و الرابعه ممّا یقتضیهما العلم من الجهه الثانیه، و هی: الإحراز و الکاشفیّه.

إذا تبیّن ذلـک، فنقول: إنّ المجعول فی بـاب الطرق و الأمـارات إنّما هو الطریقیّه و الکاشـفیّه و الوسـطیّه فی الإثبات، بمعنی: أنّ الشارع جعل الأماره محرزه للمؤدّی و طریقا إلیه و مثبته له، بناء علی ما هو التحقیق عندنا: من أنّ الطریقیّه بنفسها تنالها ید الجعل کسائر الأحکام الوضعیّه، بل الطریقیّه أیضا کالملکیّه و الزوجیّه من الأمور الاعتباریّه العرفیّه الّتی أمضاها الشارع فانّ

الظـاهر أنّه لیس فیما بأیـدینا من الطرق و الأمارات ما یکون مخترعا شـرعیّا، بل جمیع الطریق و الأمارات ممّا یتعاطاها یـد العرف فی إثبات مقاصدهم، کالأخذ بالظواهر و العمل بالخبر الواحد و نحو ذلک من الطرق و الأمارات، فهی عندهم محرزه للمؤدّی و کاشـفه عنه و واسـطه لإثبات مقاصدهم کالعلم، و الشارع قد أبقاها علی حالها و أمضـی ما علیه العرف، فالأمارات تکون کالعلم من حیث الإـحراز و الکاشـفیّه و إثبـات المؤدّی، و لیس أخـذ العقلاـء بالأمـارات لمجرّد تطبیق العمـل علی مؤدّیاتهـا بلا توسّـط الإحراز، فانّه لیس فی بناء العقلاء تعبّد فی مقام العمل، فتطبیق عملهم علی ذلک إنّما هو لکونها محرزه للمؤدّی»(۲) .



---

۱- (۱) - .فوائد الاصول، ج ۴، ص: ۴۸۳ تا ۴۸۶

۲- (۲) -همان.

و در ادامه در صفحه ۴۸۶ می گوید:

«فالمجعول فی الأصل المحرز هو الجهه الثالثه من العلم الطریقی، و هی الحرکه و الجری العملی نحو المعلوم، فالإحراز فی باب الأصول المحرزه غیر الإحراز فی باب الأمارات، فانّ الإحراز فی باب الأمارات هو إحراز الواقع مع قطع النّظر عن مقام العمل، و أمّا الإحراز فی باب الأصول المحرزه: فهو الإحراز العملی فی مقام تطبیق العمل علی المؤدّی، فالفرق بین الإحرازین ممّا لا یکاد یخفی.

و أمّا الأصول الغیر المحرزه: فالمجعول فیها مجرّد تطبیق العمل علی أحد طرفی الشکّ من دون البناء علی أنّه هو الواقع، فهو لا یقتضی أزید من تنجیز الواقع عند المصادفه و المعذوریّه عند المخالفه، و هو الّذی کان یقتضیه العلم من الجهه الرابعه»(۱) .

نکته:

احرازی که در اصل عملی وجود دارد با احرازی که در امارات وجود دارد متفاوت است، در امارات که از جهت ثانیه استفاده می شود احراز واقع است چون شارع می گوید من قول زراره را کاشف از واقع قرار دادم اما در اصل محرز نمی گوید آن را کاشف از واقع قرار دادم بلکه می گوید مثل کسانی که واقع برای آنها کشف می شود عمل کن یعنی من بدون اینکه این امر را برای تو کاشف از واقع قرار دهم و بدون اینکه واقع برای تو کشف شده باشد می گویم مثل عمل به واقع عمل کن پس این می شود احراز در مقام عمل، به عبارت دیگر اصل محرز یعنی عمل محرزانه داشتن نه احراز کردن.

ایشان می گوید اعتباریات در واقع کپی برداری از امور واقعیه است مثلاً ملکیت کپی برداری از مقوله جده است چون همانگونه که در مقوله جده احاطه وجود دارد در ملکیت نیز این احاطه اعتبار می شود. حال یکی از اعتباریات، باب جعل حجج و اصول عملیه است که تشریعات شارع در این ابواب همه کپی از حجیت ذاتیه می باشد که در عالم فقط یک حجیت ذاتیه وجود دارد که قطع می باشد.



---

۱- (۳) - .فوائد الاصول، ج ۴، ص: ۴۸۶

نکته:

به نظر محقق نائینی«ره» از جهت خامسه یعنی منجزیت و معذریت نمی توان در امارات یا اصول کپی برداری نمود چون به نظر ایشان تا چیزی طریق نباشد امکان ندارد منجز و معذر باشد بر خلاف محقق خراسانی«ره»، چون با صرف نظر از جهت ثانیه، هیچ طریق به واقعی وجود ندارد چون در اینصورت آن واقع غائب است و چیزی که غائب شد نمی تواند منجز یا معذر باشد الا اینکه ابتدا از جهت ثانیه کپی برداری شود تا طریقیت پیدا کند و در اینصورت نیز که جهت دوم یعنی کاشفیت و طریقیت برای امارات کپی برداری شد دیگر نیازی به جعل مستقل جهات دیگر نیست بلکه بقیه جهات نیز به دنبالش می آید، پس اگر جهت ثانیه اعتبار شد به دنبال آن جهات ثالثه و رابعه و خامسه نیز ثابت می شوند و نیاز به جعل مستقلی ندارند اما اگر جهت ثانیه اعتبار نشده بود مستقلا باید جهت ثالثه یا رابعه نیز اعتبار شود.

این بیان مجموع کلمات ایشان در موارد مختلف بود.

ان قلت:

ممکن است کسی اشکال کند که با توجه به این بیانات باید گفت در موارد احتیاط، بر واقع عقابی نیست چون واقع مشکوک است و عدم البیان دارد و حال آنکه این خلاف است.

قلت:

در تخلص از این اشکال ممکن است ایشان بگوید بله در خود احتیاط کپی برداری از جهت سوم شده است ولی چون به حسب ادله ثابت شده که بر واقع عقاب می شود به دلالت التزام می فهمیم که در این موارد شارع اهتمام به واقع دارد و هر جا شارع اهتمام به واقع دارد به دلالت التزام آن را اظهار نموده است در نتیجه از این جهت آن واقع منجز می شود.

ص: ۲۸

پس برای اینکه امری اماره و یا اصل شود باید دید از کدام جهت حجت ذاتی کپی برداری شده است؟ به همین دلیل ممکن است چیزی به ظاهر به ذهن بیاید اماره است ولی در واقع اصل باشد چون از ادله می فهمیم که کپی برداری از جهت سوم شده است و یا ممکن است امری به ظاهر اصل باشد اما از ادله می فهمیم اماره است چون از جهت دوم کپی برداری شده است. مثلا محقق نائینی«ره» می گوید قاعده تجاوز و اصاله الصحه ممکن است به نظر اماره بیاید چون در این دو مورد جهتی از واقع مورد ملاحظه قرار گرفته است اما حق این است که از ادله استفاده کرده ایم که این دو مورد از اصول هستند چون شارع از جهت ثانیه کپی برداری نکرده است بلکه جهت ثالثه و یا رابعه را کپی برداری کرده است، ایشان استصحاب را نیز می گوید ممکن است اصل بدانیم البته برخی مثل محقق خویی«ره» آن را اماره می دانند ایشان می گوید درست است ظاهر بدوی دلیل استصحاب این است که اماره است اما حق این است که استصحاب نیز اصل است چون شارع استصحاب را طریق به واقع قرار نداده است به همین دلیل مثبتات آن حجت نیست بنابراین شارع در استحصاب فرموده جری عملی کن لکن این جری عملی مثل کسی باشد که واقع را انجام میدهد؛

«کما لا یبعد أن تکون قاعده التجاوز و أصاله الصحّه بل الاستصحاب فی وجه من هذا القبیل، فانّ فی هذه الأصول جهه الکاشفیّه و الأماریّه، و لکن الشارع اعتبرها أصولا عملیّه، کما سیأتی بیانه (إن شاء اللّه تعالی) فی الخاتمه، فتأمّل»(۱) .

ص: ۲۹

---

۱- (۴) - .فوائد الاصول، ج ۴، ص: ۴۸۲

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اماره و اصل ۹۴/۰۶/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اماره و اصل

خلاصه مباحث گذشته:

چهارمین فرق بین امارات و اصول بیانی بود که از محقق نائینی«ره» نقل شد، حاصل فرمایش این شد که کار شارع در جعل امارات و اصول کپی برداری از ویژگی های قطع می باشد.

ویژگی اول قطع این بود که قطع صفتی برای نفس است، ویژگی دوم این بود که قطع دارای طریقیت برای واقع است، سومین ویژگی نیز این بود که قاطع، جری عملی به سمت مقطوع پیدا می کند، چهارمین جهت قطع هم این بود که جری عملی در مورد قاطع بنابراین است که مقطوع واقع باشد و در نهایت پنجمین ویژگی نیز این بود تنجیز و تعذیر برای قطع وجود دارد.

این جهات پنجگانه نیز اینگونه نیست که همگی در عرض یکدیگر باشند بلکه برخی از این امور مترتب بر برخی دیگر هستند، مثلاـ جهت اول بر همه جهات دیگر مقدم است و یا جهت سوم و چهارم مترتب بر امر دوم هستند، امر پنجم نیز متفرع بر ثانیه است و در عرض ثالثه و رابعه است.

سپس ایشان فرمود شارع در باب امارات کپی برداری از امردوم می کند، در باب اصول غیر محرزه مانند برائت و احتیاط کپی برداری از امر سوم و در اصل محرز مانند استصحاب کپی برداری از امر چهارم می کند.

یکی دیگر از نکاتی که در کلام ایشان وجود داشت این بود که در صورت جعل جهت دوم نیازی به جعل جهت پنجم یعنی تنجیز و تعذیر نیست ایشان در برخی از کلمات خود به این تفریع اشاره کرده است؛

ص: ۳۰

«و التنجیز و العذر من اللوازم العقلیه المترتبه علی ما هو المجعول، لوضوح أنّ التنجز لا یکون إلّا بالوصول إلی الواقع و إحرازه، إمّا بنفسه (کما فی العلم و الطرق و الأمارات و الأصول المتکفله للتنزیل) و إمّا بطریقه (کما فی موارد جریان أصاله الاحتیاط) علی ما سیأتی توضیحه فی محله.

و علی کل حال: نفس التنجیز و العذر غیر قابل للجعل، کما ربّما یوهمه بعض الکلمات، و إنّما الّذی یکون قابلا للجعل هو المحرزیه و الوسطیه فی الإثبات لیکون الواقع واصلا إلی المکلف، و یلزمه عقلا تنجیز الواقع»(۱) .

اشکالات فرمایش محقق نائینی«ره»:

برخی از این مناقشات به چارچوب اصلی فرمایش ایشان برمی گردد و برخی دیگر به برخی تفریعات و مسائل جانبی کلام

ایشان برمی گردد؛

اشکال اول: عدم امکان جعل طریقیت و کاشفیت

ما قبول نـداریم در باب امارات شارع جعل طریقیت، کاشـفیت و واسـطه در اثبات کرده باشـد چون این عناوین عناوین وضـعیه هستند و مستقیما قابل جعل نیستند بلکه باید از اوامر و نواهی شارع انتزاع شوند(همانگونه که شیخ اعظم«ره» قائل به آن است)، پس بایـد گفت شـارع در موارد امـارات همـان حرفی را می زنـد که در اصول می زنـد یعنی همـانطور که دراصول می گوید جری عملی کن در امارات نیز می گویـد جری عملی کن، بله در باب اماره می توان انتزاع طریقیت نمود، پس امارات و اصول از این حیث با هم مشترک هستند که در هر دو، شارع از جهت سوم و چهارم قطع کپی برداری کرده است.

جواب به اشکال اول: امکان جعل امور انتزاعیه

البته محقق نائینی«ره» خود به این اشکال توجه داشته و حداقل دو جا در کلماتش به آن جواب داده است، ایشان می گوید این اشـکال طبق مسـلک شـیخ اعظم«ره» صـحیح است لکن ما این مبنا را قبول نـداریم چون بنابر مبنای ما این امور انتزاعیه نیز قابل جعل مسـتقیم و بالمباشـره است، در امور اعتباریه برای سامان دادن به امور، برخی از این جهات ممکن است فرض شود. سپس محقق نائینی«ره» برای روشن شـدن مطلب منبّهی را ذکر می کند که هم جواب به این اشـکال است و هم منبّه این است که این عناوین قابلیت استقلال به جعل را دارند، ایشان می گوید در باب امارات اصلا چیزی که منشأ طریقیت و کاشفیت باشد تصویر نـدارد در حـالیکه هیـچ شـبهه ای نیسـت در این که این امـور هم عرفـا و هم شـرعا و هم عقلائـا طریـق هسـتند. پس می فهمیم طریقیت و کاشفیت مستقلا جعل می شود.

ص: ۳۱

---

۱- (۱) - .فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۲۰

اشکال دوم: عدم وجود مبرّر برای جعل طریقیت

این اشکال از محقق عراقی«ره» است، اصل فرمایش ایشان نیز به همین مطلبی که در اشکال قبل بیان شد برمی گردد، ایشان می گوید در امارات هم امر به جری وجود دارد همانگونه که در اصول امر به جری وجود دارد، از طرفی جعل طریقیت و کاشفیت امکان ندارد الا اینکه شارع امر به جری کرده باشد البته نه به خاطر اینکه این عناوین استقلال به جعل ندارند بلکه با این بیان که یک جعل مستقل زمینه عقلایی نمی تواند داشته باشد الا اینکه شارع امر به جری کرده باشد. ایشان هم در تعلیقه بر فوائد الاصول ص۱۸ و هم در نهایه الافکار این مطلب را بیان کرده است که خلاصه آن این است که شما که می گویید شارع جعل کاشفیت و طریقیت می کند اگر مرادتان این است که کاشفیت صد در صد بوجود می آید به این معنا که در تکوین اثر می گذارد و طریقیت و کاشفیت پیدا می شود تا آثار آن یعنی تنجیز و تعذیر به دنبال آن بیاید(چون شما می گویید شارع جهت سوم و چهارم و پنجم را جعل نمی کند بلکه مجرد جعل جهت دوم شارع را از جعل جهات دیگر بی نیاز می کند) در اینصورت این حرف صحیح نیست چون این، در حیطه جعل تشریعی نیست و اینها نیز از اموری نیست که تشریع آن عین تکوینش باشد مثل وقفیت که با انشاء وقف تحقق پیدا می کند، علاوه بر اینکه دلیل دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه بالوجدان می بینیم وقتی اماره معتبره ای قائم می شود شک نیز همچنان وجود دارد، اگر جعل شارع ایجاب قطع می کرد نباید پس از قیام اماره شکی باقی می ماند، پس هم برهان و هم وجدان این فرضیه را باطل می کند و قطعا مراد محقق نائینی«ره» نیز نیست. بنابراین باید گفت مراد ایشان این است که شارع در این موارد ادعا می کند که تو محرز هستی و واسطه در اثبات داری(مجاز سکاکی)، این ادعا باعث می شود که اطلاق علم بر امارات حقیقی باشد چون نتیجه مجاز سکاکی این بود که معنای مجازی استعمال نمی شود بلکه معنای حقیقی اراده می شود لکن ادعا می شود که این مصداق مشخص از مصادیق آن معنای حقیقی است.

وقتی مقصود محقق نائینی«ره» مشخص شد باید گفت هر ادعایی وقتی صحیح است که مبرر داشته باشد پس اگر شارع ادعا می کند که اماره علم است باید مبرری برای این ادعا وجود داشته باشد، آن جهت نیز باید امری باشد که ارتباط به واقع داشته باشد نه اینکه آثار اجنبی از واقع باشد، در حالیکه وقتی کنکاش می کنیم می بینیم مبرری برای این ادعا وجود ندارد الا اینکه مولا خواسته که به مودای این اماره عمل شود و بر طبق آن جری شود.

سپس محقق عراقی«ره» مبانی دیگری را نیز مورد بحث قرار می دهد مثلاـ می گوید مبنای تنزیل المودی منزله الواقع که از محقق اصفهانی«ره» است می گوید فرق اماره و اصل در این است که در اماره تنزیل المودی منزله الواقع جعل شده اما در اصول چنین امری جعل نشده است، ایشان می گوید با توجه به اشکالی که به مبنای محقق نائینی«ره» شد مبنای محقق اصفهانی«ره» نیز مورد اشکال واقع می شود چون چنین تنزیلی نیاز به مبرر عقلایی دارد.

بله این فارق وجود دارد که در باب اصول آنچه که شارع بدوا به مکلف القاء می کند این است که می گوید جری عملی کن، ولی در اینجا می گوید این علم است ولی به دلالـت التزام امر به جری عملی را نیز در وجود خود دارد، در اینصورت چنین فرقی یک فرق اصلی نیست بلکه یک فرق بیانی است چون در اماره شارع «اعمل» را جعل کرده اما آن را بیان نمی کند بلکه در مقام گفتار به مخاطب می گوید این علم است.

وجه پنجم فرق بین اصول و امارات:

ص: ۳۳

بنـابراین طبق بیـان محقق عراقی«ره» فرق پنجمی بین اصول و امارات ایجاد می شود و آن اینکه در امارات دو جعل وجود دارد یکی امر بـه جری عملی و دیگری اینکه آن را به منزله واقع قرار می دهـد، پس در بـاب امـارات کـپی برداری از جهت دوم و چهارم شده است اما در باب اصول یا کپی از جهت سوم است و یا کپی از جهت چهارم.

ان قلت:

این «ان قلت» در تعلیقه ایشان نیست اما در تقریرات ایشان آمـده و آن این است که راه دیگری غیر از این امر وجود دارد چون ممکن است گفته شود شارع جعل دیگری دارد و آن اینکه خود مردم وقتی علم دارند دنبالش راه می افتند شارع در اینجا نمی گوید من دو چیز جعل کردم بلکه چون مردم به علم عمل می کنند و دنبالش راه می افتند به همین دلیل به آن عمل می کنند، پس لازم نیست جعل دیگری وجود داشته باشد بلکه جعل طریقیت کافی است یعنی همان مبنای محقق نائینی«ره».

قلت:

ایشان به عنوان دفع دخل به اشکال فوق جواب می دهـد که کار دیگران مبرر کار دیگری نمی شود، اینکه به دنبال قطع عمل می کننـد کار عقلاست و ربطی به شارع ندارد، پس اشـکالی ندارد که شارع جعل مسـتقلی برای جری عملی نماید، بلکه مبرر طریقیت اماره فقط همین جری عملی است؛

«و یصلح أیضـا لتنجیز الواقع لاـ غیره من الآثـار الأـخری و لاـ نفس عمـل المکلفین لأـنه من جهه عـدم نشوه من قبله غیر صالح للمصـحیه لتنزیله، فلا جرم یکون مرجع تشـریع الإحراز المزبور إلی الأمر بالمعامله مع مؤدی الظن معامله الواقع (و بعـد کفایه) مثـل هـذا الأـمر الطریقی من جهه مبرزیته لتنجیز الواقع، تشترک الأمـارات لاـ محـاله مع الأصول فی جهه المنجزیه و قیامها مقام القطع من جهه البنـاء و الجری العملی لرجوع الجمیع بالاخره إلی الأمر بالمعامله و الجری العملی الراجع إلی إبراز الإراده الواقعیه بمثـل هـذه الإنشاءات، غایه الأمر هو کون الأمر بالمعامله فی الأصول مجعولا بـدوا و فی الأمارات مستکشـفا من جعل الإحراز و تتمیم الکشف بدوا أو إمضاء»(۱) .

ص: ۳۴

---

۱- (۲) - .نهایه الأفکار فی مباحث الألفاظ، ج ۳، ص: ۲۰

مطلب دیگری نیز ایشان می گوید و آن اینکه ما حرف دیگری می زنیم و آن اینکه مبرر چنین امری تنجیز و تعذیر است، ایشان می گوید این مبرر نیز صحیح نیست بنابراین تنها مبرری که باقی می ماند امر به جری می باشد.

### اصول عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اماره و اصل ۹۴/۰۶/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اماره و اصل

خلاصه مباحث گذشته:

بحث به اینجا رسید که محقق عراقی«ره» فرمود اینکه در مورد امارات می گویید جعل طریقیت و کاشفیت است و در مورد اصول می گویید جهت سوم و چهارم قرار داده شده است این تمام نیست بلکه در امارات هم در کنار جعل طریقیت جهت سوم و چهارم جعل شده است، چون مقصود از طریقیت و کاشفیت این نیست که شارع تکوینا برای امارات تتمیم کشف می کند پس مقصود این است که ادعائا در مورد تشریع و تقنین می گوید این علم است مثل مجاز سکاکی، در اینجا نیز در مورد اماره ادعا می شود که خبر واحد ثقه علم است در اینصورت چنین ادعایی نیاز به یک مبرر دارد و این مبرر باید ارتباط با واقع داشته باشد، مبرری نیز نمی توان برای آن در نظر گرفت الا اینکه شارع امر به جری عملی نماید.

محقق عراقی«ره» خود دو اشکال به نحو دفع دخل مقدر به بیان فوق وارد کرد و به آنها جواب داد؛

اشکال اول که در جلسه قبل در قالب «ان قلت» بیان شد این بود که مبرر دیگری در اینجا وجود دارد و آن اینکه عقلاء خود بر طبق امارات عمل می کنند و شارع دیگر نیاز نمی بیند که امر دیگری را لحاظ کند بلکه شارع با مشاهده عمل عقلاء کاشفیت و طریقیت را برای امارات جعل می کند.

ص: ۳۵

ایشان به این اشکال جواب داد که کار عقلاء ربطی به شارع ندارد، شارع خود باید برای چنین کاری مبرر جداگانه داشته باشد.

اشکال دوم این است که راه دیگری نیز می توان پیدا کرد و آن اینکه شارع چنین کاری می کند به غرض اینکه منجزی برای واقع درست کند پس امر نمی کند به اینکه «عامل معامله الواقع» و یا نمی گوید جری عملی داشته باش، بلکه اماره را طریق قرار می دهد تا واقع منجز شود و یا معذر از واقع شود. بنابراین در باب امارات فقط جعل کاشفیت می کند تا منجز از واقع درست کند اما در مورد اصول نمی خواهد برای واقع منجزی درست کند یا اگر هم منجز برای واقع درست کند در اصول دو راه وجود دارد یکی جری عملی و دیگری منجز کردن واقع.

محقق عراقی«ره» می فرماید مجرد اینکه شارع بگوید این علم و طریق است چنین اثری بر آن بار نیست بلکه تا شارع امر به

جری عملی نداشته نباشد(چه به صراحت بگوید و چه به دلالت التزام بفهماند) نمی تواند مجوزی برای جعل طریقیت باشد؛

«و تنزیله منزلته بـدون اسـتکشاف الأـمر بالمعـامله معه معـامله العلم لاـ یکون ملزما عقلیا بالعمل، و معه یکون تمام الملزم العقلی بالعمل هو الأمر الطریقی المستکشف منه و هو الموجب أیضا لقیام الظن مقام العلم لا جهه تتمیم کشفه»(۱) .

پس ایشان می خواهـد بفرمایـد آنچه که در باب امارات و اصول، محرّک عبـد می شود امر به جری عملی است(یا اصل جری عملی و یا جری عملی علی انه الواقع) و در اینجا هیچ مبرری وجود ندارد الا اینکه امر به معامله با مظنه است به منزله واقع یعنی با مفاد مظنه معامله واقع شود و بر اساس آن جری عملی صورت بگیرد.



---

۱- (۱) - .نهایه الأفکار فی مباحث الألفاظ، ج ۳، ص: ۲۱

بله می توان در بیان فرق بین امارات و اصول اینگونه گفت که در امارات دو جعل منضم به هم داریم یکی اینکه «هـذا علم» و دیگری اینکه «اعمـل بعلمـک» امـا در مورد اصول فقط جعل «و اعمل» را داریم. همانگونه که ذکر شـد این بیان را می توان به عنوان وجه فرق پنجم به محقق عراقی«ره» نسبت داد.

اشکالات بیان محقق عراقی«ره»:

اشکال اول:موضوع تنجیز از منظر عقل اعم است از اینکه امر به جری باشد یا جعل طریقیت شده باشد

از نظر دیـدگاه عقـل موضوع تنجیز آیـا فقـط علم است؟ یا اینکه عقل می گویـد اگر مولا چنین حکمی دارد و خودش هم می گویـد این حکم از این راه ثابت می شود یعنی می گوید من از این راه تو را واصل به آن حکم می دانم آیا در این موارد عقل عملی انسان حکم نمی کند به اینکه اکنون که مولا آن را واصل می داند پس حق اطاعت دارد؟ همه بزرگان قائلند که احتمال تکلیف قبـل از فحص منجز است، بله، اگر فحص کردیم و نیـافتیم می گوینـد منجز نیست به خلاـف شـهید صـدر«ره» و برخی دیگر بنابر مبنای حق الطاعه که می گویند در آنجا نیز تکلیف منجز است.

لذا در قبل الفحص همه می گویند نمی توان برائت جاری نمود. حال اگر مولا گفت من تو را واصل به حکم می بینم آیا عقل حکم نمی کنـد که بایـد امتثال شود بنابراین بایـد گفت موضوع حکم عقل به امتثال اعم است از علم و علمی و احتمال و حتی اهتمـام، پس اگر جـایی مولاـ به امری اهتمـام داشـته باشـد حکم عقل به لزوم امتثال و تنجز واقع بنابر بودنش تعلق دارد. محقق نـائینی«ره» نیز بر ایـن اسـاس می گویـد قبـول دارم که ادعـایی است که مـبرر می خواهـد و مـبرر آن این است که می خـواهد موضوع برای حکم عقلی درست کنـد چون ایشان معتقد است موضوع حکم عقل جامع بین این امور است به همین دلیل چون موضوع تنجز، جـامع بین آن امور است پس مولاـ برای اینکه موضوع حکم عقـل درست کنـد برای امـاره طریقیت را جعل می کند، در اینصورت دیگر نیازی نیست که شارع امر به جری عملی نماید.

اما در مورد اصول عملیه چون شک وجود دارد و در کلام ایشان بود که شارع وقتی می تواند چنین ادعایی کند که روزنه ای به واقع باشد و شارع آن را تتمیم نماید بنابراین هیچ مبرری وجود ندارد الا اینکه امر به جری عملی نماید.

اشکال دوم:سیره عقلاء بر تنجیز طریقیت به ضمیمه عدم ردع شارع

این اشکال در واقع راه دیگری است که در دفاع از محقق نائینی«ره» می توان گفت و آن این است که اگر از حکم عقل هم بگذریم لکن ممکن است ادعا شود که در بین عقلاء این سیره وجود دارد که اگر مولایی به عبدش گفت اگر فلانی خبر داد من حرف او را حرف خود می دانم(ما أدّیا عنّی فعنّی یؤدّی) یعنی این شخص طریق به کلام من است در اینصورت سیره عقلاء بر این است که آن واقع منجز است و اگر عبد آن کار را انجام نداد مواخذه او را صحیح می دانند، از طرفی این سیره ردع نیز نشده پس می فهمیم که شارع آن را قبول دارد، بنابراین در باب امارات لازم نیست در کنار جعل طریقیت و کاشفیت امر به جری عملی نیز نماید، بنابراین همان اشکال اول محقق عراقی«ره» که سیره عقلاء را بیان می کرد را اینگونه به شارع ربط می دهیم که چون شارع این سیره را ردع نکرده پس معلوم می شود که خود نیز آن را پذیرفته و بر اساس آن مشی کرده است.

پس تا اینجا مناقشه محقق عراقی«ره» که اقوی الاشکال به محقق نائینی«ره» است با این دو بیان قابل دفع است.

اشکال سوم به محقق نائینی«ره»:

سومین اشکالی که محقق عراقی«ره» به وجه فرق چهارم وارد می کند این است که محقق نائینی«ره» فرمود جهت خامسه یعنی تنجیز و تعذیر مترتب بر جهت دوم یعنی جعل طریقیت است ولی از جهت سوم و چهارم تنجیز بر نمی آید، ایشان اشکال می کند که چنین سخنی صحیح نیست، چون اگر چنین سخنی را بگوییم در مواردی خلاف آن را می بینیم چون گاهی اوقات قطعا تنجیز وجود دارد ولی کشف وجود ندارد مثل باب احتیاط چون اصاله الاحتیاط اماره نیست پس تتمیم کشفی نیز در آن راه ندارد ولی واقع به واسطه آن منجز شده است؛

«(و الوصول ) المعتبر فی تنجیز الأحکام انما هو بمعنی المبرز الجاری حتی فی إیجاب الاحتیاط لا بمعنی تتمیم الکشف و إلّا یلزمه عدم منجزیه ما عدی الأمارات الملحوظ فیها تتمیم الکشف مع انه کما تری»(۱) .

بنابراین مثال احتیاط متبهی است که ایشان برای مطلب خود ذکر می کند و اما دلیل مطلب نیز این است که معیار تنجز تکلیف حکم عقل است چون وقتی به عقل مراجعه می شود معلوم می شود که عقل معیار تنجز را اعم از این می داند که در جایی کاشف و طریق وجود داشته باشد و یا اینکه امر به جری عملی شده باشد.

بنابراین اگر شارع جهت سوم و چهارم را اعتبار کرد و جهت دوم را اعتبار نکرد باز هم تنجیز و تعذیر پیش می آید. پس جهت پنجم هم متفرع بر جهت دوم است و هم متفرع بر جهت سوم و چهارم می باشد.

این فرمایش محقق عراقی«ره» درست است البته یک اشکال جانبی است که به کلام محقق نائینی«ره» وارد شده است.



---

۱- (۲) - نهایه الأفکار فی مباحث الألفاظ، ج ۳، ص: ۲۰.

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اماره و اصل ۹۴/۰۶/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اماره و اصل

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فرمایش محقق نایینی و مناقشات وارد شده بر فرمایش ایشان بود. سه مناقشه بیان کردیم.

اشکال چهارم به محقق نایینی (ره): نبودن زمینه اعتبار طریقیت در اصول عملیه

این مناقشه مربوط به اصل کلام ایشان نیست، بلکه مناقشه به مطالب جانبی و تفریعی است که در کلام ایشان و همچنین در کلمات غیر ایشان مثل شیخ انصاری به شکل اشاره و یا حتی تصریح وجود دارد.

ایشان می فرمود: در باب اصول عملیه، شارع از میان حیثیات پنج گانه قطع، حیثیت دوم را جعل نمی کند بلکه حیثیت سوم و چهارم را جعل می کند. به این دلیل که در اصول عملیه اصلا زمینه ای برای اعتبار علمیت و طریقیت وجود ندارد. زیرا مقامِ شک و مکلف شاک است؛ بنابراین هیچ رائحه ای از طریقیت وجود ندارد. فلذا اعتبار این که او عالم به واقع یا محرز واقع است یا اماره کاشف از واقع است یا واسطه در اثبات است وجود ندارد(۱) ؛ فلذا در این موارد زمینه برای اماره شدن اینها نیست و اصل هستند:

أمّا المجعول فی باب الأصول التنزیلیه فهی الجهه الثالثه من العلم، و هو الجری و البناء العملی علی الواقع من دون أن یکون هناك جهه کشف و طریقیه، إذ لیس للشك الّذی أخذ موضوعا فی الأصول جهه کشف عن الواقع کما کان فی الظن- فلا یمکن أن یکون المجعول فی باب الأصول الطریقیه و الکاشفیه، بل المجعول فیها هو الجری العملی و البناء علی ثبوت الواقع عملا الّذی کان ذلك فی العلم قهریا و فی الأصول تعبدیا(۲) .



---

۱- (۱) اینها تعبیرات مختلف از یك مطلب است.

۲- (۲) فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۱۹.

این فرمایش از جهاتی دارای اشکال است.

اول: احتمال وجود طریقیت در اصول عملیه و نادیده گرفتن شدن آن توسط شارع

این کلام با بعض فرمایشات خود ایشان در این ابواب سازگار نیست. ایشان فرمودند در مواردی که مظنه موجود است گاهی شارع به حیثیت کشف نگاه می کند و طریقیت جعل می کند و گاه به این حیثیت نگاه نمی کند و فقط به جری عمل نگاه می

کند. در این جا هم می گوییم اصل عملی است زیرا به آن حیث توجه نکرده و فقط به حیث سوم و چهارم نگاه کرده است.

بنابراین از دیدگاه محقق نایینی ممکن است زمینه طریقیت و کشف ناقصی وجود داشته باشد اما جاعل به آن توجه نمی کند بلکه توجه به اثری که ممکن است وجود داشته باشد که همان جری عملی است. بنابراین این که می گوییم در اصول عملیه اصلا زمینه ای وجود ندارد با مطالبی که خودشان فرمودند سازگار نیست.

الأمر الثالث: الأماره إنّما يكون اعتبارها من حيث كشفها و حكايتها عمّا تؤدّى إليه، بمعنى أنّ الشارع لاحظ جهه كشفها فى مقام اعتبارها، فإنّ ألغى الشارع جهه كشفها و اعتبرها أصلا عمليّا فلا يترتّب عليها ما يترتّب على الأمارات، بل يكون حكمها حكم الأصول العمليّه، كما لا يبعد أن تكون قاعده التجاوز و أصاله الصحّه بل الاستصحاب فى وجه من هذا القبيل، فانّ فى هذه الأصول جهه الكاشفيّه و الأماريّه، و لكن الشارع اعتبرها أصولا عمليّه، كما سيأتى بيانه (إن شاء اللّه تعالى) فى الخاتمه، فتأمّل. فبهذه الأمور الثلاثه تمتاز الأماره عن الأصل موضوعا.

فرموده اند بعيد نيست كه قاعده تجاوز و اصاله الصحه و استصحاب از اين قبيل باشد كه شارع جهت كشفش را ناديده گرفته است. استصحاب يقين سابق است و – بر اساس تقريبات مختلف- چيزى كه وجود داشته –مخصوصا اگر مبرم باشد- ظن به بقاء ايجاد مى كند؛ فلذا بعضى از اين همين باب آن را حجت مى دانند و استصحاب را اماره مى دانند. اما مرحوم نايينى مى فرمايند با اين كه اين جهت وجود دارد اما شارع به اين جهت توجه نكرده است؛ از اين رو اصل شده است.

یا در مورد قاعده تجاوز همان طور که در روایات فرموده اند: در تجاوز امری که موجب ظن به انجام باشد در آن وجود دارد و آن این است که هنگام انجام عمل «اَذکر» بوده است. کسی که آگاهانه و با توجه کاری را انجام می دهد و آگاه به شرائط و اجزاء است، اماره وجود دارد بر این که آن را انجام داده است. اگر قطع نیاورد حداقل ظن قوی ایجاد می کند اما شارع تنها به جری عملی آن توجه کرده فلذا وقتی می گوید انجام دادی معنایش این نیست که واقعا انجام داده است که آثار واقعی آن مترتب شود.

در اصاله الصحه هم چنین است چه در معاملات و چه در عبادات. در همه اینها کاشف ظنی وجود دارد اما در عین حال شارع آن را معتبر نکرده فلذا اینها را اصول عملیه قلمداد می کنیم.

بنابراین طبق فرمایش دیگر ایشان صحیح نیست که بگوییم در موارد اصول عملیه هیچ رائحه ای از طریقیت نیست.

دوم: جعل اصل عملی برای موارد غیر شک متساوی الطرفین

فرمایش ایشان با واقع امر سازگار نیست. زیرا خود ایشان و دیگر بزرگان فرموده اند اصل عملی در مواردی جعل شده که علم و علمی نباشد نه این که شک متساوی الطرفین باشد. مثلا کل شیء حلال حتی تعلم انه حرام. غایت علم به حرمت است. وقتی علم به حرمت نبود حلال است ولو این که ظن به حرمت یا حلیت باشد.

سوم: احتمال وجود طریقیت از منظر جاعل در شک متساوی الطرفین

بر فرض در این موارد شک متساوی الطرفین باشد، این که می گویید در موارد اصول عملیه طریق نیست آیا از منظر شاک نگاه می کنید یا جاعل؟

ص: ۴۲

بله از منظر شاک راهی نیست اما از منظر جاعل ممکن است چنین نباشد چون جاعل می داند شک ملازمه غالبیه با امری دارد فلذا همین شک می تواند طریق آن باشد. در مقام تشبیه زرد شدن صورت غالبا علامت ترس است. چون بین این صفت و این حالت ملازمه وجود دارد از این رو با دیدن لازم علم یا ظن به ملزوم پیدا می کنیم.

اگر شارع بداند که مواردی که بندگان شک دارند ملازمه با موارد حلال یا حرام دارد در این صورت طریق است.

این سخن شبیه فرمایش شیخ انصاری است که در باب حجیت مظنه این سوال را مطرح کرده که چرا شارع در موارد انفتاح باب علم مظنه را حجت کرده است؟ سپس پاسخ داده شارع می دانند مظنه هایی مانند خبر زراره و امثال او از علم افراد غالب المطابقه تر است و بسیاری از علمها جهل مرکب است و به واقع نائل نمی شود.

بله اگر سخن آقاضیاء را بگوییم که ادعا مبرر عقلایی می خواهد و در موارد شک مبرر عقلایی وجود ندارد، در این صورت صحیح است اما پاسخ همین سخن هم این است که مبرر عقلایی فقط از منظر شاک نیست. بلکه باید این چیزی را که برای آن جعل علمیت می کنند طریقیت داشته باشد یا به نظر شاک یا به نظر جاعل و یا به نظر هر دو علی سبیل منع الخلو.

مناقشه پنجم: حجت نبودن مثبتات امارات طبق مسلک محقق نایینی

مستفاد از کلام شهید صدر این است که تفاوت ذکر شده توسط محقق نایینی فرق واقعی و جوهری بین اماره و اصل نیست بلکه یک مطلب ظاهری ادبیاتی است. زیرا فرق واقعی بین اماره و اصل چیزی است که اختلاف آثار این دو را اقتضاء می کند.

ص: ۴۳

یکی از آثاری که مشهور اصولیون فرموده اند این است که مثبات اماره برخلاف اصول حجت است. علت حجیت مثبتات در امارات این است که علم به شیء مستلزم علم به لوازم و ملزومات غیر منفکه آن هم هست چه لوازم و ملزومات عقلایی و چه عقلی و چه عادی و چه متعارف مثلا اگر علم پیدا کردیم زید در مسجد است علم به وجود لباس او هم داریم زیرا زید برهنه به مسجد نمی آید. فلذا آقای نایینی هم فرموده مثبتات امارات حجت است زیرا وقتی شارع ما را متعبد می کند که علم به واقع داری، این علم مستلزم علم به لوازم هم هست. ولی در مورد اصول عملیه فقط می گوید جری عملی و نمی گوید علم به واقع داری. فلذا ممکن است از یک حیث امر به جری عملی بکند و از حیث دیگر نه.

مثلا در زمان طاغوت یک مسئله مبتلا بود که گوسفندان را به صورت ذبح شده از خارج وارد می کردند. عده ای از بزرگان فتوا می دادند که خوردن این گوسفندان حرام است اما نجس نیست. زیرا تزکیه معلوم نیست و استصحاب عدم تزکیه داریم فلذا حرام است. اما از طرفی موضوع نجاست «میته» است و اگر چه استصحاب عدم تزکیه، میته بودن را نتیجه می دهد؛ اما این لازمه عقلی است.

اما اگر بینه ای خبر دهد که این گوسفندان ذبح شرعی نشده است در این صورت هم حرمت و هم نجاست ثابت می شود.

حال شهید صدر – و قبل از ایشان محقق خویی در مصباح الاصول- می فرماید: این که شما می فرمایید در باب امارات مثبتات حجت است برخلاف اصول تمام نیست و در باب امارات هم حجت نیست. زیرا تنها در علم وجدانی علم به ملزوم مستلزم علم به لازم است. اما اگر شارع نسبت به یک لازمی، عبد را عالم دانست ملازمه ندارد با این که نسبت به ملزومش هم عالم باشد. شاید نسبت به آن، او را عالم نپنداشته است. چون علم جداگانه ای است و جعل جداگانه نیاز دارد و لازمه همیشگی جعل علم در لازم، جعل علم در ملزوم نیست.

به تعبیر دیگر ایشان می فرماید اگر آن چه شما می فرمایید فرق واقعی بین اصول عملیه و امارات باشد، نباید در این آثار افتراق داشته باشند و مثبتات هیچ یک از امارات و اصول نباید حجت باشد.

اما تفاوت واقعیِ در نظر ایشان را بعدا بیان خواهیم کرد و فعلا فقط اشاره ای به آن می کنیم:

تفاوت بین امارات و اصول این است که در باب امارات، تمام ملاک جعل حجیت قوت احتمال است اما در باب اصول عملیه قوت محتمل است.

وقتی کسی نسبت به امری ۸۰ درصد احتمال داد قهرا این ۸۰ درصد نسبت به لوازم آن هم هست. این قوت احتمال است. در این موارد همان مقدار احتمالی که در مورد ملزوم وجود دارد، نسبت به لوازم غیر منفکه هم وجود دارد و معقول نیست کمتر یا بیشتر شود.

اما در اصول عملیه به قوت احتمال توجهی نیست بلکه فقط برای تحفظ بر امری دستور به انجام کاری می دهند. در این صورت ملازمه ای نیست.

توضیح بیشتر مبنای شهید صدر در جای خود بیان خواهد شد.

و انما القصد تبریر ما هو المرکوز و المتسالم علیه من ان لوازم الأمارات و مثبتاتها حجه بینما لوازم الأصل لیست کذلک إذا لم تکن آثارا شرعیه(۱) .

پاسخ: حجیت مثبتات امارات در مقام اثبات به واسطه سیره عقلا

اشکالی که ممکن است به فرمایش شهید صدر وارد شود این است که این مطلب ثبوتا درست است که از این حیث فرقی بین امارات و اصول نیست؛ اما اگر قوم در باب امارات برخلاف اصول عملیه مثبتات را حجت می دانند به دلیل مقام اثبات است.



---

۱- (۳) بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۱۳.

توضیح این که مدرک ما در حجیت امارات بناء عقلاست. تمامی امارات شرعیه امضائیه است نه تأسیسی. در باب امارات هم سیره عقلاـ این است که همان طور که مؤدای اماره حجت است مثبتاتش هم حجت است. چون وقتی ظن به مؤدای اماره پیدا می کنند، ظن به مثبتات هم پیدا می کنند و آن را حجت می دانند. شارع هم از آن ردع نکرده است فلذا می فهمیم شارع هم آن را حجت کرده است. اما در باب اصول عملیه شرعیه(۱) مدرک بناء عقلا نیست. کل شیء حلال و کل شیء مطلق نسبت به مثبتات سخنی ندارد.

بنابراین به این کلام محقق نایینی که فرمودند: «دلیل ما در حجیت مثبتات باب امارات این است که شارع آن را علم قرار داده است.» اشکال وارد است زیرا علم قرار دادن شارع نمی تواند دلیل باشد. اما این که بگوییم مجعول در این دو باب واقعا با هم تفاوت دارد و در باب امارات علم به خودش و لوازمش است صحیح است.

بنابراین کلام محقق نایینی قابل ترمیم و اصلاح است و با این اشکال نمی توانیم بگوییم مسلک محقق نایینی باطل است. این مسلک می تواند صحیح باشد و فارق را از باب مقام اثبات قائل بشویم نه از باب مقام ثبوت.

ان شاء الله جلسه بعدی وارد مبنای شهید صدر و بعض مبانی دیگر خواهیم شد.

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اماره و اصل ۹۴/۰۷/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اماره و اصل

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فرمایش محقق نائینی«ره» بود که فرمود در باب امارات شارع الگوبرداری از حیثیت دوم قطع یعنی طریقیت و کاشفیت می کند، در باب اصول غیر محرزه از جهت سوم یعنی عمل کردن به مفاد قطع الگوبرداری میکند و در اصول محرزه از مرتبه چهارم یعنی عمل بما انه الواقع الگو برداری می کند.



---

۱- (۴) فعلا اصول عملیه عقلیه مورد نظر ما نیست.

بر این فرمایش مناقشاتی وارد شد که در جلسات گذشته مورد بررسی قرار گرفت.

اشکال ششم به فرمایش محقق نائینی«ره»: لازمه کلام ایشان امر به تشریع است

اصل این اشکال در بیانات برخی از اعلام نیز وجود دارد لکن در اینجا با بیان زیر به عنوان اشکالی به فرمایش محقق نائینی«ره» مطرح می شود و آن این است که فرقی که بین اصول محرزه و غیر محرزه گذاشتید غیرمعقول است چون مقصود

شما که می گویید در اصول محرزه عمل کردن بما انه الواقع جعل شده و در اصول غیرمحرزه مجرد عمل کردن به مفاد اصول جعل شده است چیست؟

اگر مراد این باشد که شارع می فرماید علی رغم اینکه من برای تو اعتبار علمیت نکرده ام و تو را عالم به واقع نمی بینم اما بنا بگذار که واقع این است و بر طبق آن عمل کن در اینصورت تشریع پیش می آید به این معنا که شارع امر به تشریع نموده است و تشریع قبیح است اگر هم نگوییم قبیح است لکن یک امر بسیار مستبعدی است و اگر مقصود این است که یعنی عملا مثل کسی که به واقع رسیده است عمل کن نه اینکه بناء قلبی بر واقع بودن بگذار در اینصورت نیز تفکیک بین اصل محرز و غیر محرز قابل قبول نیست چون در اصل غیر محرز نیز همین مطلب وجود دارد یعنی مانند واقع بنای عملی بگذار.

بنابراین یا تفکیک بین اصل محرز و غیر محرز باطل است و یا اگر تفکیک صحیح است تشریع پیش می آید، اگر هم تشریع نباشد لکن چنین جعلی امر بعیدی است. دلیل اینکه ممکن است چنین جعلی امر به تشریع نباشد نیز این است که تشریع یعنی ادخال ما لیس من الدین فی الدین، حال وقتی در اینجا شارع خود دستور به آن می دهد دیگر تشریع نیست، لکن با این حال بعید است که شارع چیزی را که نه علم به آن وجود دارد و نه آن را علم پنداشته است التزام نفسی بدهد بر اینکه آن چیز جزء دین است.

اصل این اشکال در بعض کلمات وجود دارد اما ما با این بیان آن را توضیح دادیم.

جواب به اشکال ششم:

اگر اینکه در اصول محرزه فرموده است علی انه الواقع معنایش این باشد که مثل کسی که به واقع رسیده عمل کن نه اینکه التزام نفسی بده که واقع همین است در اینصورت تشریع پیش نمی آید، تفکیک بین اصل محرز و غیر محرز نیز اینگونه بیان می شود که در اصل محرز به این علت می گوییم مثل چنین کسی عمل کن چون کسی که چنین عمل می کند در مقام عمل، آثار و لوازم را نیز می تواند بار کند و اصل مثبت پیش نمی آید در نتیجه طبق آن باید گفت مثبتات اصول محرزه نیز حجت است، در اینصورت تفکیک بین اصل محرز و غیر محرز صحیح است و تشریعی نیز پیش نمی آید.

مثال: اگر گفته شود قاعده فراغ اصل محرز است با توجه به بیان فوق معنایش این است که در صورتی که قاعده فراغ جاری شد گویا شارع می خواهد بگوید بنا را بر این بگذار که عمل را انجام داده ای، یعنی همانطور که اگر واقعا عمل را انجام داده بودی قضا و اعاده لازم نبود در این موارد که قاعده فراغ جاری می شود مثل کسی عمل می شود که عمل را کامل انجام داده است پس قضا و اعاده ندارد.

اشاره ای به وجه پنجم فرق بین اماره و اصل(بیان محقق عراقی«ره»):

وجه دیگری که در فرق بین اماره و اصل بیان شد بیان محقق عراقی«ره» بود که خلاصه آن این شد که ما در تمام موارد(امارات، اصول محرزه و اصول غیرمحرزه) امر به معامله واقع داریم به خلاف محقق نائینی«ره» که منکر چنین امری بود، لکن امارات اضافه ای دارند و آن این است که جعل محرزیت و تتمیم کشف شده است پس در امارات دو چیز جعل شده و در غیر امارات یک چیز بیشتر جعل نشده است، البته فرق بین اصول محرزه و غیر محرزه در کلام محقق نائینی«ره» درست است.

ص: ۴۸

وجه ششم از شهید صدر«ره» است که در جلسه بعد خواهدآمد.

## اصول عملیه/مقدمات /نسبت اصل و اماره ۹۴/۰۷/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مقدمات /نسبت اصل و اماره

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فوارق بین اصول و امارات بود. به مبنای ششم یعنی مبنای شهید صدر رسیدیم.

وجه شش فرق بین اصول و امارات(شهید صدر)

بیان اول: قوت احتمال و قوت محتمل

فرمایش شهید صدر دارای تقاریر مختلفی است که بعضی در کلمات خود ایشان است و بعضی به ایشان نسبت داده شده است. فعلا آن چه به قلم ایشان در حلقات بیان شده را نقل می کنیم که شبیه یا عین مطلبی است که در بحوث آمده است.

حاصل فرمایش ایشان این است که جاعل و مقنن در مقام تشریعات خود و ایصال آن به مکلفین و ایصال به نتیجه مطلوب از جعل احکام و قوانین، در بسیاری از موارد با دو چیز مواجه می شود:

یکی در مقام جعل احکام واقعیه است که گاهی جاعل مواجه می شود با تزاحم بین مفاسد و مصالح در امر واحد. مانند تزاحم بین مصالح و مفاسد در شرب خمر که «اثمها اکبر من نفعهما» در این موارد قهرا باید کسر و انکسار کند و ببیند سر جمع کدام بر دیگری برتری دارد و مطابق آن، حکم واقعی را جعل کند. این در مقام قبل از تشریع و از مبادی است.

اما گاه بعد از جعل و تشریع و ابلاغ آنها به عباد، مولی و جاعل با یک تزاحم دیگری مواجه می شود. در مواردی که به دلایل مختلف مثل ظلم ظالمین، کوتاهی واسطه ها، تعارض بینات و یا سهو و نسیان احکام واقعی به مکلفین نمی رسد و یا آن گونه که تشریع شده واصل نمی شود.

ص: ۴۹

در این صورت اگر مولی مکلفین را به حال خود رها کند تا آنها طبق اصول عقلیه خودشان عمل کنند، بسیاری از اغراضش زمین می ماند. به طور مثال در مواردی که حرمت جعل کرده است، اگر در مقام عمل سخنی نگوید، مکلفین به اصاله البرائه عمل می کنند و مرتکب فعل حرام می شوند. از این رو اگر در این موارد، مولی به اغراض تحریمیه یا ایجابیه خودش اهمیت می دهد باید قوانینی مثل اصاله الاحتیاط و مانند آن جعل کند.

یا در مواردی که برای عبد در مقام عمل بین حرمت و مباحات مشتبه می شود مثل این که علم اجمالی پیدا می کند بین حرمت شرب تتن و خوردن ارنت. قهرا در این موارد به متقضای علم اجمالی باید احتیاط و از هر دو اجتناب کند. اما اگر مولی ببیند که اگر چه یکی از اینها مفسده الزامیه دارد اما دیگری مباح اقضایی(۱) است یعنی ملاک دارد که عبد در آنجا مرخص و آزاد باشد.

در اینجا برای جاعل تزاحم پیش می آید. زیرا بنا ندارد تک تک عباد را عالم کند و این برخلاف موازینی است که مولی در نظر دارد. در اینجا باید محاسبه ای کند که اگر اغراض لزومیه و ایجابیه نسبت به اباحه برایش مهم تر است در این صورت باید احتیاط جعل کند و اگر ترخیصیه ها اهمیت بیشتری دارد در این صورت برائت جعل کند.



---

۱- (۱) اباحه دو قسم است: بعضی لا اقتضایی است یعنی نه مفسده و نه مصلحت دارد. برخی از اباحه ها مصلحت دارد مباح بودن و آزاد بودن عبد در آن. در چنین مواردی مولی می خواهد این مصلحت را استیفاء کند همان طور که مصالح ایجابیه را می خواهد استیفا کند.

تفاوت این تزاحم با قبلی در این است که تزاحم قبل در سلسله مبادی و قبل از جعل بود و این تزاحم بعد از جعل و در مرحله امتثال عباد است.

از این بیان معلوم شد احکامی که در مرحله بعد جعل می شود، در حقیقت مصالح نفسی و در عرض آن مصالح واقعیه ندارد بلکه این گونه اوامر و نواهی برای حفاظ بر تکالیف واقعیه و مصالح آنهاست. شهید صدر آن را «تزاحم حفظی» نامیده در مقابل «تزاحم ملاکی» که در مرحله قبل از جعل است. این دو تزاحم مربوط به مولی است. تزاحم سومی هم برای مکلفین وجود دارد که در اصول از آن بحث می شود و آن مواردی است که دو تکلیف متوجه مکلف می شود و قدرت بر امتثال هر دو ندارد.

بر اساس این مطلب ایشان نتیجه ای می گیرند و آن این که اساسا حقیقت احکام ظاهریه احکامی است که شارع در مقام ثانی جعل می کند. یعنی احکامی است برای حفاظ احکام واقعیه در موارد اختلاط آنها با یکدیگر.

بعد می فرمایند در مواردی که مولی میخواهد مصالح اولیه را حفظ کند سه فرضیه وجود دارد:

فرضه اول:

گاهی بعد از محاسبه، میبنند احتمال رسیدن به بعض اغراض واقعیه در وجود اقوی و اشدّ از طرف دیگر است. مثلا از صد موردی که مشتبه شده پنجاه مورد از طریق خبر ثقه و معتمد است. احتمال مطابق واقع بودن قول آنها به گونه ای زید است که اگر بگوید به خبر ثقه عمل کنید به چهل مورد از آن پنجاه مورد تحفظ می شود و چنین قوت و شدت احتمالی در اصابه واقع این چنین وجود دارد.

در این صورت عقل حکم می کند که جاعل، امر به عمل بدین اماره کند. اما نوع تعبیر مهم نیست. تفاوتی ندارد بگوید طریق قرار دادم یا بگوید به آن عمل کنید یا بگوید معذر و منجز قرار دادم. این عبارات مطلب اصیلی نیست بلکه آن چه اصیل است این است که قوت احتمال را به حدی دیده است که چهل درصد واقعیات محفوظ مانده است.

حتی گاهی ممکن است محتمل در موارد باقی مانده آکد باشد اما چون قوت احتمال در طرف دیگر بسیار زیاد است عقلایی است که این طرف را بر طرف دیگری ترجیح دهد.

مثلاـ این احتمال وجود دارد یک زلزله ده ریشتری در قم بیاید که یک محتمل زیاد و سنگینی است اما احتمالش زیاد نیست. از طرفی دیگر احتمال سلامتی در فلان جا نشستن احتمال قوی است. در این صورت عقلا احتمال زیاد را مقدم بر محتمل قوی مقدم می کنند.

فرضیه دوم:

در مواردی، محتملات برای مولی اهمیت داردو احتمالات زیاد مهم نیست. در اینجا باید مثلا بگوید اگر ثقه هم خبر داد که چیزی واجب است یا واجب نیست به حرف او عمل نکنید بلکه باید احتیاط کنید یا مرخص باشید.

در مواردی مثلا به حدی احکام الزامیه مهم است که احتمال یک در هزار هم امکان عدم عمل به آن، برای مولی قابل تحمل نیست. در این موارد فرمان میدهد که حتی اگر صادق ترین افراد خبر از عدم وجوب داد اعتنا نکن و احتیاط کن.

فرضیه سوم:

گاهی مجموع امرین دخالت در تصمیم گیری مولی دارد. هم محتمل را در نظر می گیرد و هم احتمال. در این موارد باید به گونه ای حکم ظاهری جعل کند که هر دو ملحوظ باشد. مثلا احتمال ۲۰ درصدی زلزله برای او اهمیت پیدا می کند به این جهت که محتمل زلزله است و احتمال ۲۰ درصد هم برایش مهم است. اگر این ۲۰ درصد برای غیر زلزله بود اهمیت نداشت.

می فرمایند این یک واقعیتی است که برای هر کسی که در مقام تقنین قرار می گیرد پیش می آید و این حصر یک حصر عقلی است.

نتیجه این که:

• هر جا حکم ظاهری بر اساس قوت احتمال جعل شده باشد، نام آن اماره است و تفاوتی ندارد در مقام اثبات فرموده باشد طبق آن عمل کن یا بگوید آن را طریق قرار دادم یا بفرماید معذر و منجز است.

این عبارتها ملاک افتراق نیست که در بعض مسالک به آنها تکیه شده بود. بله در مقام جعل اماره مناسبت تر این است که به جای تعبیر «اعمل» از عبارت «جعلته طریقا» استفاده کند زیرا به قوت احتمال توجه دارد.

• اگر فقط به صرف محتمل توجه داشت در این صورت اصل غیر محرز است. مثل اصاله الاحتیاط

• اگر هر دو در نظر جاعل باشد در این صورت اصل محرز می شود مثل استصحاب، قاعده فراغ، قاعده تجاوز

بنابراین تفاوت بین اماره و اصول و اصل محرز و غیر محرز یک تفاوت جوهری و واقعی است و به مقام اثبات و مقام ادا مرتبط نیست. اگر چه اگر مولی بخواهد تناسب بین تعبیر و نوع مجعولش را حفظ کند بهتر است از عبارت مناسب را انتخاب کند.

بیان دوم: قوت احتمال و امر نفسی

بیان دیگری نزدیک این بیان به ایشان نسبت داده شده است که من در کلمات ایشان و دو تقریر معروف ایشان بر نخوردم و آن این که:

• گاهی مولی به قوت احتمال توجه می کند در این صورت نام آن اماره است.

• گاهی علاوه بر قوه احتمال یک امر نفسی دیگری در نظر می گیرد. مثلا در قاعده فراغ، بعد از این که مکلف عمل را انجام داده است طبعش این را می طلبد که آن عمل صحیح باشد و آن را تکرار نکند. حال مولی ممکن است این دو را ملاحظه کند. از طرفی احتمال انجام آن زیاد است زیرا هنگام عمل «اذکر» بوده و از طرفی طبع عبد هم انجام ندادن دوباره را می پسندد. از این رو طبق آن حکم می کند. در این صورت «اصل محرز» می شود.

• گاهی علت جعل تنها امر نفسی است و قوت احتمال را در نظر نمی گیرد. در این صورت «اصل غیر محرز» می شود.

این بیان یک تفاوت جوهری با بیان قبل دارد و آن این که در این بیان به جای محتمل، عنصر دیگری قرار می دهد و آن امر نفسی دیگری است که خود دارای مصلحت است.

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اماره و اصل ۹۴/۰۷/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اماره و اصل

خلاصه مباحث گذشته:

وجه ششم از وجوه فرق بین اماره و اصل وجهی است که شهید صدر«ره» بیان کرده است.

حاصل فرمایش شهید صدر«ره» این شد که شارع مبتلا به اختلاط اوامر و نواهی، واجبات و محرمات و مباحات خود در نزد مکلفین شده است، واجبات و محرمات شارع دارای ملاکات الزامیه است که اهتمام به انجام آنها دارد مباحات شارع نیز دو قسم است یک وقت مباحاتی است که چون مصلحت و مفسده ای ندارد آن را مباح اعلام کرده است و یک وقت نیز مباحاتی است که درست است که ممکن است مصلحت یا مفسده ملزمه داشته باشد اما اینکه مردم در آن امور آزاد باشند یک مصلحت ملزمه ای دارد به همین دلیل شارع برای آن اباحه را جعل کرده است ولو اینکه مفسده و یا مصلحت ملزمه ای نیز داشته باشد که به چنین اموری مباحات اقتضاییه گفته می شود، با توجه به این مطلب شهید صدر«ره» می گوید در هنگام اختلاط این امور برای بندگان قهرا تحفظ بر ملاکات الزامیه اقتضاء می کند که مولاـ در موارد احتمال حرمت و احتمال وجوب، امر به احتیاط کند تا ارتکاب مفسده و یا فوت مصلحتی صورت نگیرد، در اینصورت تزاحم با مباحات اقتضایی پیش می آید چون در مباحات اقتضایی مصلحت الزامیه در آزاد بودن و ملزم نبودن عبد می باشد، پس بین حفظ مصالح و مفاسد الزامیه و بین حفظ مصلحت مباح بودن و الزام نکردن تزاحم پیش می آید. در چنین موردی شارع راهکاری را پیش بینی کرده است و آن اینکه جاهایی وجود دارد که محتمل مهم است و وقتی شارع بررسی می کند میبیند مصالح و یا مفاسد الزامیه مهم تر از اباحه اقتضایی است، مثل باب نفوس و فروج، در اینصورت امر به احتیاط می کند، اما در یک صورت نیز می بیند مصالح الزامیه ای که از بین می رود و یا مفاسد الزامیه ای که وجود دارد به اندازه ای نیست که غلبه بر مصلحت اباحه و آزادی داشته باشد در این موارد اصول ترخیصیه را جعل می کند.

ص: ۵۴

گاهی اوقات نیز شارع به حساب قوت احتمالات حکمی را جعل می کند، در اینصورت چیزی که موجب آن احتمال قوی می شود را حجت قرار میدهد، در اینصورت که حکم ظاهری بر اساس قوت احتمال است را اماره می گویند همانطور که اگر حکم ظاهری بر اساس اهمیت محتمل بود می شود اصل، حال اگر علاوه بر اهمیت محتمل احتمال هم دخالت داشت می شود

اصل محرز و اگر فقط محتمل اهمیت داشت و احتمال هیچ نقشی نداشت می شود اصل غیر محرز.

بنـابراین طبق مبنای شـهید صـدر«ره»حکم ظاهری عبارت است از احکامی که خودش مصالحی نـدارد و منشأ آن همان مصالح احکـام واقعیـه اسـت که مولاـ در مقـام تزاحم حفظی بین ملاکـاتی که در محرمـات و واجبـات و اباحـات اقتضـاییه است چنین احکـامی را جعل کرده است. با توجه به این مبنای شـهید صـدر«ره» در بسـیاری از موارد در اصول منهـج ایشان با قوم متفاوت شده است.

در مقابل فرمایش ایشان وجوه زیادی از سوالات و اشکالات و منبّهات قرار دارد که بیان می گردد؛

اشکالات وجه ششم از وجوه فرق بین اماره و اصل:

اشکال اول: باطل بودن لوازم این سخن

طبق نظریه شـهید صـدر«ره» لازم می آید احد الامرین علی سبیل منع الخلو، که این دو امر یا ممتنع است و یا در کمال اسـتبعاد است و آن احـد الامرین این است که یا لازم می آید که ملتزم شویم به تغیر ملاکات محرمات و واجبات و مباحات اقتضاییه به حسب ازمان و اجیال و افراد مختلف و حتی به حسب حالات مختلف یک فرد. چون معنای سخن ایشان این است که مصالح و مفاسد تغییر می کنند.

و یا اگر آن مصالح و مفاسد ثابت هستند لازم می آید که درک مولا از اهم بودن به حسب ازمنه و امکنه مختلف شده باشد و مذاقش تغییر کند.

توضیح مطلب:

شما یک بازه زمانی را مثلا از صدر اسلام تا زمان امام رضا علیه السلام در نظر بگیرید که امام رضا علیه السلام مطلبی را می فرمایند که قبل از آن برای مردم اشتباه و اختلاط وجود داشته است، قبل از اینکه امام رضا علیه السلام حکم آن را بیان کند عده ای به برائت مراجعه می کردند به این دلیل که به نظر آنها در این زمان نزد شارع احکام اباحه اقتضاییه اهم از احکام الزامیه بوده است ولی امام رضا علیه السلام در این مورد مثلاـ فرمود از این به بعد احتیاط کنید به این دلیل که در زمان امام رضا علیه السلام ملاکات احکام الزامیه اهم از ملاکات اباحه اقتضایی بوده است. حال لازمه این سخن این است که قبل از زمان امام رضا علیه السلام یک ملاک اهم بوده و بعد از امام رضا علیه السلام ملاک دیگری اهم شده است یعنی ملاکات عکس شده است، چون در یک زمان ملاک واجبات و محرمات نسبت به اباحه اقتضایی ضعیف بود و از زمان دیگر تغییر کرد و معنای این مطلب این است که ملاکات احکام اموری نسبی هستند و یا باید گفت مذاق و درک مولا عوض شده است. این مساله هم در اصول و هم در امارات جاری است.

این مطلب نسبت به اشخاص نیز وجود دارد مثلا نسبت به سید مرتضی«ره» ممکن است ملاکات احکام الزامیه ضعیف باشد به همین دلیل در موردی حکم به برائت نماید اما برای شیخ طوسی«ره» ملاکات احکام الزامیه اهم باشد به همین دلیل حکم به احتیاط می کند، حتی لازمه این مطلب این است که شخص واحد در حالات مختلف، اهمیت ملاکات احکام برایش متفاوت باشد، مثلا مجتهدی هر چه فحص کرد به دلیل احتیاط نرسید در اینصورت برائت جاری می کند اما پس از مدتی که به دلیل احتیاط می رسد احتیاط را جاری می کند، در اینصورت طبق نظر شهید صدر«ره» در حالت اول اباحه اقتضاییه برای این مجتهد اهم بوده و در حالت دوم ملاـک حکم الزامی برای او اهم شده است در حالیکه چنین چیزی خیلی بعید است که اهمیت ملاکات احکام در ازمان و حالات مختلف مرتب تغییر کند.

ص: ۵۶

اگر هم کسی بگوید مذاق شارع تغییر می کند نیز اشکالش این است که چنین چیزی امکان ندارد چون نسبت به شارع تغیر امکان ندارد.

اشکال دوم: عدم انحصار وجه جعل امارات و اصول در وجه مذکور

قبول داریم اگر چنین رخدادی پیش بیاید که تزاحم بشود شارع بر اساس آن احکام ظاهریه را جعل می نماید، اما آیا منشأ و مبرر جعل حکم ظاهری منحصر در این است و هیچ منشأ عقلی و عقلایی دیگری قابل تصویر نیست؟ تا شما بگویید جعل احکام ظاهریه در شرع فقط بر اساس تزاحم حفظی است؟

حق این است که تصویردیگری نیز برای جعل احکام ظاهری ممکن است وجود داشته باشد.

چون اگر فرض شود شارع اباحه اقتضایی ندارد و فقط محرمات و مکروهات و واجبات و مستحبات و اباحه لااقتضایی دارد، در اینصورت در مقام عمل می بیند اگر اقوال ثقات را حجت کند در مقام ایصال مجعولات واقعی می بیند ایصال امارات به واقع یا مساوی با قطع به واقع است و و یا قریب به مطابقت است و از طرف دیگر موجب تسهیل امر عباد است چون اگر بر مردم لازم باشد علم به احکام پیدا کنند مستلزم مشقت کثیره است، علاوه بر اینکه وقتی شارع چنین کرد مردم به دینداری ترغیب می شوند در اینصورت حتی اگر تزاحمی نباشد هم جعل صورت می گیرد چون شارع می بیند اگر امارات را حجت کند مشکلی ایجاد نمی شود بلکه مصالحی نیز بر آن مترتب است.

در مورد اصل نیز شارع مثلا برائت را در ظرف عدم علم جعل می کند به دلیل اینکه عقل حکم به قبح عقاب بلابیان می کند و یا بنابر مبنای حق الطاعه به دلیل اینکه اذن شرعی بر ترخیص وجود دارد چون حق الطاعه در جایی است که اذن شرعی داده نشده است اما در جایی که اذن داده شده شارع تسهیلا للعباد می آید و برائت را جعل می کند، همین مقدار برای مبرر بودن کفایت می کند، پس نیاز نیست برای فرض مبرر جعل حکم ظاهری فقط صورت تزاحم حفظی تصور شود.

و یا همچنین در جعل احتیاط چون شارع می بیند اگر جعل احتیاط نکند ممکن است مردم برائت جاری کنند در حالیکه مصالحی که در اینجا وجود دارد مصالح مهمی است به همین دلیل جعل احتیاط می کند تا آن مصالح ملزمه فوت نشود.

پس اینکه شهید صدر«ره» می گوید تنها فرض جعل امارات و اصول در جایی است که تزاحم حفظی وجود داشته باشد تمام نیست.

## اصول عملیه/مقدمات /نسبت اصل و اماره ۹۴/۰۷/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مقدمات /نسبت اصل و اماره

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فرمایش شهید صدر در تفاوت بین اماره و اصل بود. ایشان فرمودند احکام ظاهریه احکامی هستند که در مقام تشابه و اختلاط امور به غرض حفاظ بر مصالح واقعیه جعل می شوند که اگر قوت احتمال در نظر مولی اهم باشد اماره و اگر قوت محتمل اهم باشد اصل غیر محرز و اگر هر دو در نظر گرفته شود اصل محرز خواهد بود.

دو مناقشه وارد بر این مبنا، در جلسه قبل بیان شد.

توضیح مناقشه دوم:

مناقشه دوم این بود که بر فرض این فرمایش صحیح باشد و در مواردی که تزاحم حفظی می شود، انگیزه جعل احکام ظاهری به وجود می آید. اما چرا انگیزه را منحصر در این مورد می فرمایید؟ ما فرضیه های دیگری را هم فرض کردیم که صحیح و عقلایی است شارع احکام ظاهریه جعل کند.

گفتیم بر فرض که اساس اباحه اقتضایی نداشته باشیم(۱) – همان طور که بعضی از علما انکار کرده اند(۲) – شارع می بیند اگر حکم ظاهری در باب امارات را جعل نکند ضیق و حرج زیادی به وجود می آید و باعث می شود بسیاری از مردم گریزان از دین شوند چون همه باید به دنبال تحصیل علم باشند. حال اگر شارع به واسطه علم غیبی خود بداند میزان مطابقت امارات با واقع مساوی با مقدار مطابقت علوم مردم با واقع است و یا قریب به آن است و یا حتی مطابقتش بیشتر است به این دلیل که ممکن است بسیاری از علمها جهل مرکب باشد در این صورت اشکال ندارد خبر واحد را حجت کند. بله بر اساس قوت احتمال است اما لزومی ندارد حتما تزاحمی وجود داشته باشد که انگیزه جعل شده باشد.



---

۱- (۱) که تزاحم پیش بیاید.

۲- (۲) بعضی بزرگان وجود اباحه های اقتضایی را انکار کرده اند، اما این انکار به طور کلی امر پذیرفته شده ای نیست و نمی توانیم قائل شویم اباحه اقتضایی وجود ندارد اما ممکن است کسی بگوید در مقام اثبات دلیلی نداریم که شارع چنین اغراضی هم دارد اما از لحاظ ثبوتی امکان دارد که چنین جهتی هم باشد.

در موارد جعل اصل برائت و اباحه را نیز چنین می توان تصور کرد که مردم علم و علمی ندارند و عقلشان حکم به برائت می کند، شارع نیز جریا بر حکم عقل، برائت جعل می کند.

پاسخ اشکال القاء در مفاسد یا تفویت مصالح هم در جمع بین حکم ظاهری و واقعی بیان شده است که شارع به واسطه مصلحت سلوکیه یا تسهیل که مصلحت بالاتری است جبران آن را می کند.

موارد جعل احتیاط هم را می توان این گونه توضیح داد که شارع می بیند اغراضش ممکن است محقق نباشد و این اغراض به قدری مهم هستند که حتی در فرض شک نیز نباید از دست بروند در این موارد احتیاط جعل می کند.

بنابراین عقلایی است که احکام ظاهریه –اعم از اصل و اماره- در ظرف غیر تزاحم جعل شود. از این رو وجهی برای محصور کردن آن در این فرض نیست.

آن چه شهید صدر فرموده اند در حقیقت ملاکات و پشت پرده احکام ظاهری است در حالی که ما از آن خبر نداریم و باید آن چه در مقام اثبات شارع امر فرموده است بررسی کنیم.

خود شهید صدر هم در بحث حجیت شهرت مطلبی فرموده اند که این اشکال را تأیید می کند.

توضیح این که بزرگانی قائل به حجیت شهرت فتوایی هستند و دلیل آن را این گونه بیان کرده اند که ظنی که از رهگذر شهرت فتوایی برای نوع ایجاد می شود هم وزن ظنی است که از خبر ثقه حاصل می شود بلکه گاهی آکد و اولی است. شارعی که این مظنه را حجت کرده به طریق اولی مظنه حاصل از شهرت را حجت می کند اگر مظنه حاصله را قوی تر بدانیم. اگر هم مساوی بدانیم تفریق بین متساوین صحیح نیست.

شهید صدر در پاسخ به این استدلال جوابی را از مرحوم خویی چنین نقل کرده اند:

و قد علّق السید الأستاذ علی هذا الوجه بأنَّ ملاک حجیه الخبر قد لا یکون مجرد افادته الظنّ لیتعدّی منه إلی الشهره بدعوی افادتها ذلک أیضا بل غلبه مطابقه الخبر للواقع و هذا لا یحرز فی الشهره.

مرحوم خویی فرموده اند معلوم نیست ملاک فقط ظن باشد تا مقدار آن را با هم مقایسه کنیم. شاید ملاک دیگری نیز در بین باشد.

شهید صدر بعد نقد کلام مرحوم خویی می فرمایند

نعم یمکن دعوی انَّ الشارع بعلمه الغیبی ربَّما أحرز صدفه انَّ مجموع اخبار الآحاد أکثر مطابقه للواقع من مجموع الشهرات.

ممکن است شارع با علم غیبی خود مجموع شهرتهای فتوایی و مجموع خبرهای واحد را محاسبه کرده و نتیجه این شده که در مجموع مطابقت شهرتها با واقع کمتر از مطابقت اخبار آحاد با واقع است. از این جهت خبر واحد را حجت کرده و شهرت را فتوا نکرده است.

سپس می فرمایند:

و أیا ما کان فالجواب عن هذا الوجه امّا أن یکون علی أساس ما ذکرنا من إحراز الشارع بعلمه الغیبی أغلبیه مطابقه الخبر للواقع من الشهره و هذا انَّما یتجه إذا کانت حجیه الخبر تأسیسیه شرعیه لا إمضائیه عقلائیه أو إنکار إفاده الشهره الحدسیه للظنّ بمقدار خبر الثقه الحسی

می فرمایند به هر حال جواب از استدلال برای حجیت شهرت فتوایی یا این است که بگوییم چنین فرقی وجود دارد و شارع با علم غیبی خود می داند مطابقتشان کمتر است و این در صورتی صحیح است که حجیت خبر تأسیسی باشد و یا این که مدعای مستدل را باطل کنیم و بگوییم ظن حاصل از شهرت کمتر از ظن به وجود آمده از خبر ثقه است.

ص: ۶۰

البته جواب دوم را دنبال نمی کنند چون شاید مکابره باشد سپس می فرمایند:

أو انَّ التزاحم الحفظی الّذی هو ملاک جعل الحجیه و الحکم الظاهری یکفی فیه فی نظر الشارع أو العقلاء جعل الحجیه بمقدار خبر الثقه و امّا فی غیره من الدوائر فیرجع إلی القواعد و الأصول الأخری، فالملاکات المتزاحمه یستوفی الأهم منها بمقدار جعل الحجیه للخبر بلا حاجه إلی جعلها للشهره أیضا. و هذا هو حلّ هذه المغالطه الکلیه و هی دعوی استفاده حجیه شی ء من دلیل حجیه مماثله.

می فرمایند اگر چیزی حجت باشد نمی توان حکم کرد مماثل آن هم حجت است و حل این مغالطه به این است که شارع می بیند وقتی خبر واحد را حجت کرد به مقصد رسیده است و دلیلی برای حجت قرار دادن سایر ظنون ندارد. پس یک عنصر دیگری هم دخیل است و فقط قوت احتمال نیست و آن این که وقتی شارع چیزی را حجت کرد آیا نیاز است موارد دیگر را هم حجت کند یا نه؟ وقتی غرض استیفا شد شارع بقیه ظنون را حجت نمی کند و مردم را در گرفتاری نمی اندازد تا بتوانند برائت جاری کنند.

پس خود شهید صدر هم قبول دارند عنصر دیگری هم دخیل است. و بر این اساس می گوییم اگر اثر قوت احتمال هم باشد معنا ندارد که بگوییم حتما لوازم آن هم حجت است زیرا ممکن است شارع با حجت کردن ملزوم به هدف خود می رسد و نیازی به حجت کردن لوازم آن ندارد. بنابراین ممکن است شارع لوازم امارات را حجت ندانـد با این که از نظر درجه کشف مساوی هستند. چه تفاوتی بین ظن آوری لوازم اماره و ظنی که مماثل آن است مانند شهرت فتوایی وجود دارد؟

ص: ۶۱

بنابراین آن اشکالی که شهید صدر به مرحوم نایینی وارد می ساختند که طبق مبنای ایشان حجیت مثبتات امارات توجیه پذیر نیست به خود ایشان نیز وارد است و طبق مبنای ایشان نیز حجیت مثبتات امارات توجیه ندارد.

بنابراین باید چشم از این سخنان ببندیم. ما از ملاکات و مصالح جعل شارع خبر نداریم و تنها باید ببینیم شارع چه جعل کرده و چه لوازم عرفیه و عقلیه ای دارد.

بنابراین تا این جا معلوم می شود احسن مبانی فرمایشات مرحوم نایینی است.

اشکال سوم:

اگر ملاک جعل احکام ظاهری، بیانی باشد که شهید صدر فرمودند در موارد دریافت حکم صغریات و همچنین حکم کبریات بنا بر بعض مبانی قابل توجیه نیست.

توضیح این که:

مقدمه اول: در موارد تزاحم حفظی، تنها بیان کبریات مشکل را حل نمی کند. بلکه هدف از جعل قوانین اجرا شدن آنها در عمل و رسیدن به نتایج آنهاست. از این رو در تزاحم حفظی علاوه بر بیان راهکار فهم کبریات، راه فهم صغریات نیز باید بیان شود تا از ضمیمه آنها نتیجه مطلوب حاصل شود.

مقدمه دوم: در موارد شک در صغریات و موضوعات برخلاف کبریات شارع مکلف را مخیر بین اماره و اصل قرار داده است. به عنوان مثال مکلفی که کسی را عادل می دانسته اما بر اثر گذشتن زمان یا ارتکاب فعلی از او شک در عدالت پیدا می کند دو راه دارد. هم میتواند بر اساس یقین سابق خود استصحاب جاری کند و هم می تواند به اماره یعنی بینه مراجعه کند و از عدالت او سوال کند.

این تخییر با وجهی که شهید صدر بیان فرمودند سازگار نیست زیرا اگر ملاک قوت احتمال بود در صغریات نیز –مانند کبریات– باید ترتیب وجود می داشت و ابتدا اماره حجت می بود و در صورت فقد اماره اجازه استفاده از اصل داده می شد. از این جا معلوم می شود ملاکات دیگری هم دخیل است.

ص: ۶۲

همچنین تخییر در کبریات بنا بر بعض مبانی نیز چنین اشکالی دارد. مبانی کسانی که قائلند در موارد تعارض و فقد مرجحات وظیفه تخییر است یا کسانی مانند مرحوم آخوند که از ابتدا وظیفه را تخییر می دانند و رجوع به مرجحات را مستحب می دانند.

اگر ملاک قوت احتمال باشد طبق این مسالک چه توجیهی دارد با این که اخبار متعارض حکم به متناقضین یا متضادین می کند. یک خبر حکمی را واجب و دیگری غیر واجب می داند.

البته شهید صدر قائل به تخییر نیست اما این یک منبهی است برای صحیح نبودن این مبنا. زیرا وجه کسانی که تخییر را نمی پذیرند، نبود دلیل بر تخییر است نه این که تخییر غلط است در حالی که این طبق این بیان تخییر توجیه صحیحی ندارد.

اشکال چهارم

کسی به دنبال قوت احتمال می رود که جاهل است. زیرا وقتی کسی متحیر در انتخاب یک از دو راه است، انتخاب راهی که احتمال یا محتملش قوی تر است عقلایی است.

آیا شارع نیز چنین است؟ این گونه جعل قانون کردن برای مقنن جاهل صحیح است اما آیا برای مقنن عالم هم صحیح است؟ وقتی شارع می داند امارات هشتاد درصد به واقع می رساند، حتی اگر قوت احتمال هم نداشته باشد باز صحیح است که آنها را حجت قرار دهد فلذا می فرمایند حتی اگر ظن نوعی به خلاف هم وجود داشته باشد حجت است.

طبق این مبنا باید فرض کنیم شارع مثل آدم جاهل عمل می کند. من در تقریر آقای حائری دام ظله دیدم که شهید صدر خودشان به اصل این مطلب توجه داشته اند فلذا فرموده اند شاید شارع علی رغم علمی که دارد بنا بر مصلحتی قصد دارد شبیه کار جاهلین را انجام دهد.

ص: ۶۳

سخن ما این است که چه دلیلی برای این مصلحت ادعایی هست که کل اساس احکام ظاهری را بر این اساس بچینیم؟

اشکال پنجم

این اشکال یک پاسخ جدلی است زیرا خود شهید صدر در جایی فرمودند:

و هذا انما یتجه اذا کان حجیه الخبر تأسیسه شرعیه لا امضائیه عقلائیه

فرموده اند اگر بگوییم احکام ظاهریه ای که شارع جعل کرده است به خصوص در مورد امارات امضایی است و تأسیسی نیست. گویا ایشان می خواهند بفرمایند اگر قائل به امضائی بودن شویم، فلسفه جعل، شرایط و خصوصیات آن همان چیزی است که نزد عرف است و وقتی شارع ردع نمی کند یعنی همان را قبول دارد.

سخن ما این است که آیا واقعا فلسفه این که عقلای عالم خبر ثقه معتمد را حجت می دانند یا برائت عقلایی در بین عقلا حجت است – که شهید صدر برخلاف برائت عقلی، برائت عقلایی را پذیرفته اند- تزاحم حفظی است؟ یا فلسفه آن همان مطالبی است که بارها گفتیم و آن این که اگر عقلا- تمام بخواهند امورشان را بر اساس علم قرار دهند، سامان نمی گیرد و مجبورند به چنین ظنونی عمل کنند و این ریسک را پذیرفته اند.

البته این جدال است زیرا ما خودمان این را قبول نداریم و معنای امضائیات شارع این نیست که فلسفه و علت حکم نیز

همان چیزی است که نزد عقلاست. بلکه ممکن است شارع فلسفه فعلی از افعال عقلا را غلط بداند اما می داند این سیره غرض شارع را تأمین می کند از این جهت آن سیره را امضاء می کند.

ص: ۶۴

**اصول عملیه/مباحث مقدماتی /فرق بین اماره و اصل ۹۴/۰۷/۱۲**

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /فرق بین اماره و اصل

خلاصه مباحث گذشته:

در جلسات گذشته وجوه مختلف فرق بین اماره و اصل بیان گردید.

نظر مختار در مقام دوم:

در جلسات گذشته در بیان فرق بین اماره و اصل عمده مبانی گفته شده در مقام را عرض کردیم و نتیجه این شد که اقرب این وجوه مبنای محقق نائینی«ره» است که حاصل فرمایش ایشان این شد که اماره چیزی است که شارع در جعل آن طریقیت، کاشفیت، محرزیت و مانند آن را اعتبار نموده است اما در اصول طریقیت و کاشفیت اعتبار نشده است بلکه شارع یا اصل عمل کردن را اعتبار می کند و یا عمل بما انه الواقع را اعتبار می نماید. سپس برخی اشکالاتی که بر این بیان وارد بود ذکر شد و پاسخ داده شد اما در عین حال این مبنا با اینکه مبنای دقیق و کاملی است لکن نیاز به برخی اصلاحات دارد تا بتوان آن را مبنای مختار قرار داد.

محقق نائینی«ره» می گوید در اماره اعتبار علمیت و طریقیت شده است لکن از آنجا که ممکن است این بیان در همه امارات تمام نباشد به همین دلیل به جای این تعبیر می گوییم اماره چیزی است که کاشفیت از واقع و طریق به واقع بودن در آن دخالت دارد چه مجعول آن اینچنین باشد و چه مقتضی جعل در آن طریقیت و کاشفیت باشد، که هر کدام از این ها را می توان از لسان ادله استفاده نمود مثلاـ در دلیل «لیس لاحد التشکیک فیما یرویه ثقاتنا» و یا در دلیل «ما ادیا عنی فعنی یؤدّیان» استفاده می شود که جعل طریقیت شده است، یعنی خبر را طریق به واقع بدانید و ممکن است لسان دلیل امارات به گونه ای باشد که چنین استفاده ای از آن نشود مثل دلیل ظواهر که نمی توان از آن استفاده کرد که جعل طریقیت شده است لکن در دلیل ظواهر می توان گفت مقتضی جعل ظواهر این است که طریق به واقع است پس طریقیت به نحوی دخالت در جعل ظواهر دارد. البته اینکه می گوییم اماره کشف از واقع می کند به این معنا نیست که هر اثری حتی آثار غیر شرعیه نیز بر آن بار می شود بلکه امارات فقط به لحاظ آثار شرعیه جعل می شوند و طریق به واقع قرار می گیرند.

ص: ۶۵

اما در اصول عملیه اینگونه نیست، چون نه مجعول آن طریقیت به واقع است و نه مقتضی جعل آن چنین است، پس مجعول اصول عملیه طریقیت و کاشفیت نیست بلکه امور مختلف دیگر می تواند باشد که به حسب مورد فرق می کند؛

گاهی مجعول اصل عملی مستقیما تأمین است و یا اگر هم مستقیما تامین نباشد نتیجه عقلی آن تامین می شود مثلا شارع در مورد ادله برائت می فرماید: «رفع ما لایعلمون»، لازمه اینکه حکم الزامی برداشته شود امنیت است اگر چه که مجعول مستقیم

آن امنیت نباشد و یا مانند دلیل «ماحجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»، در اینجا می فرماید آنچه که به آن علم نداری تکلیف آن از تو برداشته می شود در اینصورت عقل حکم به امنیت می کند.

گاهی نیز می فرماید: «کل شیئ مطلق حتی یرد فیه النهی» که در اینصورت نیز نتیجه عقلی آزاد بودن امنیت است.

گاهی نیز ممکن است شارع در مقامی که علم و علمی وجود ندارد تعبد کند به اینکه در اینجا بنا بگذار که موضوع حکم شرعی وجود دارد مثل اینکه گفته باشد: «صل مع الطهاره» حال لباسی که مشکوک به طهارت است در اینصورت شارع تعبد به وجود طهارت می کند به داعی اینکه آثاری که برای طهارت قرار داده است در اینجا نیز بگوید آن آثار ثابت است در اینصورت اگر این دلیل به لسان این باشد که واقعا توسعه می دهد در اینصورت اصل نیست، اما در ظرفی که می گوید اگر واقع برای تو پنهان است تعبد به طهارت داشته باش در اینصورت واقع را توسعه نمی دهد و اصل است. همین سخن در مورد قاعده حلیت نیز مطرح می شود چون در ظرف شک در حلیت اصل حلیت می گوید تعبد به حلیت داشته باش به این معنا که احکام حلیت را که یکی از آنها جواز اکل و شرب است را مترتب نما. همچنین این بیان در قاعده فراغ و تجاوز نیز تطبیق می شود.

گاهی نیز شارع می خواهد واقع را تنجیز کند و جلوی برائت عقلیه را بگیرد مثل جایی که احتیاط را جعل می کند، حال تنجیز واقع ممکن است به صورت مستقیم باشد مثل اینکه بگوید فلان حکم به گردن توست و ممکن است به صورت غیرمستقیم دلالت بر تنجیز واقع کند مثل اینکه بگوید«احتط».

گاهی نیز در اصول عملیه همین کارها را مورد نظر دارد لکن با این لسان که تعبد به وجود واقع می کند نه اینکه بگوید تو طریق به واقع داری و واقع را میبینی بلکه در این قسم می گوید تو متعبد به یکی از دو طرف شک هستی، مثلا آب قبلا پاک بوده الان شک به طهارت آب ایجاد شده شارع در اینصورت تعبد می کند به اینکه به همان واقع در اینجا نیز متعبد باش.

وجوه فوق تصویر ثبوتی اصول عملیه بود یعنی هر جا چنین عملیاتی انجام شود به آن اصول عملیه می گویند، اگر چه در مصادیق آن اختلاف شود یعنی ممکن است یک گروه استصحاب را از یک وجه بدانند و گروه دیگر استصحاب را جزء وجه دیگر حساب کنند، حال اصول عملیه از حیث تصور ثبوتی، خود به دو قسم تقسیم می شود؛ اصل عملی تارتا تعبد به یک طرف شک در آن وجود دارد که به آن اصل محرز می گویند -چون تعبد به یک طرف نظیر جایی است که یک طرف احراز شده است نه اینکه واقعا احراز جعل شده باشد- و تارتا شارع تعبد به یکی از دو طرف شک نکرده است که در اینصورت می شود اصل عملی غیرمحرز.

مطلبی در اینجا وجود دارد و آن اینکه در اینجا که شارع می خواهد بگوید بما انه الواقع عمل کن ممکن است تعابیر شارع مختلف باشد چون یک وقت ممکن است از همین لسان استفاده کند و یک وقت نیز ممکن است به این بیان باشد که مثلا نهی از نقض یقین بواسطه شک کند بنابراین که استصحاب اصل محرز باشد، که در اینصورت لازمه عرفی نقض نکردن یقین این است که به آثار واقع بر طبق یقین سابق عمل کن.

پس اساس فرمایش محق نائینی«ره» فرمایش قویمی است لکن بر اساس مبانی پذیرفته شده باید این بیان را اصلاح نمود.

دو تنبیه در ذیل این بحث وجود دارد که بحثی تفریعی مترتب بر وجوه فرق بین اصل و اماره می باشد؛

تنبیه اول:

تنبیه اول این است که بر طبق وجوهی که در مقام بیان افتراقات بین اماره و اصل بیان شد باید گفت مثبتات اصول حجت نیست ولی مثبتات امارات حجت است.

تنبیه دوم:

دومین تنبیه نیز این است که اماره بر اصل مقدم است لذا در مقام استنباط فقیه ابتدا باید سراغ اماره برود و اگر اماره نبود به سراغ اصل بیاید و این دو تعارضی ندارند.

## اصل عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اماره و اصل ۹۴/۰۷/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصل عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اماره و اصل

خلاصه مباحث گذشته:

پس از بیان وجوه فرق بین اماره و اصل و بررسی آنها دو تنبیه متفرع بر آن ذکر گردید.

تنبیه اول:

تنبیه اول این است که در مقام ثبوت بر برخی از وجوه فرقی که برای اماره و اصل بیان شد این مطلب متفرع می شود که در مورد اصول، مقتضی و زمینه ای برای حجیت مثبتات وجود ندارد ولی در امارات مقتضی و زمینه برای حجیت امارات وجود دارد.

سرّ این مطلب نیز این است که در باب اصول، در موضوع، شک اخذ شده است به همین دلیل هیچ واقع نمایی وجود ندارد در نتیجه هیچ وجهی برای اینکه مثبتات نیز حجت باشد وجود ندارد، اما در باب امارات چون واقع نمایی وجود دارد مقتضی و زمینه برای حجیت مثبتات وجود دارد چون ملازمه است بین یک شیئ و لوازم آن پس بین وصول یک شیئ و وصول به لوازم آن نیز ملازمه وجود دارد، بنابراین اگر شارع اماره ای را حجت کرد چون این شخص همانطور که نسبت به مودای اماره متعبد است به همین دلیل باید به لوازم عقلی و عادی آن نیز متعبد باشد به خلاف اصول که وصولی نسبت به مودا نیست فضلا عن اللوازم. بنابراین در اصول زمینه ای برای حجیت مثبتات وجود ندارد.

ص: ۶۸

بررسی این مطلب در مقام ثبوت:

در مورد این مطلب تفصیلا بحث شد و حاصل مطلب این است که روشن خواهد شد که این اقتضاء یا در هیچکدام نیست و یا در هر دو هست پس اینکه بگوییم در اماره مقتضی وجود دارد و در اصل وجود ندارد تمام نیست.

چون مراد از شک، شک به معنای عرفی یعنی تساوی طرفین نیست بلکه معنای شک اعم است یعنی عدم العلم، پس شامل موارد ظن نیز می شود بله یکی از مصادیق شک تساوی طرفین یعنی همان شک به معنای اخص است، حال در جایی که ظن وجود داشته باشد واقع نمایی وجود دارد در حالیکه در آنجا اصل عملی جعل شده است پس می توان گفت در اصل هیچ واقع نمایی وجود ندارد.

در جایی نیز که تساوی طرفین وجود دارد باید واقع نمایی را از منظر شارع ببینیم نه از منظر مکلف، چون ممکن است از منظر شارع بین این حالت و مثبتات آن ملازمه باشد و چون شارع عالم به ملازمه است پس وجود این حالت موجب می شود که لوازم آن نیز برای شارع ثابت باشد، مثلا صفره الوجل حاصل از ترس و خجالت است وقتی کسی او را میبینند پی به ترس یا خجالت او می برد چون این دو حالت غالبا با یکدیگر می آیند در حالیکه حکایتی در اینجا وجود ندارد بلکه دو پدیده در اینجا وجود دارد. بنابراین نمی توان ثابت کرد که در اصول زمینه ای برای حجیت مثبتات نیست.

مثال دیگر اینکه می گویند اگر خوف ضرر داری روزه بر تو واجب نیست خوف یک حالت نفسانی است اما چون غالبا خوف ها مطابقت با واقع دارد شارع آن را اماره بر وجود ضرر قرار داده است.

ص: ۶۹

اما اینکه گفته شود در باب امارات مقتضی وجود دارد چون ملازمه بین وصول به چیزی و وصول به لوازم آن وجود دارد به این معنا که به همان درجه ای که ملزوم را احتمال می دهیم به همان درجه لازم نیز احتمال داده می شود در پاسخ می گوییم بله بین وصول واقعی و تکوینی و علم و ظن واقعی و تکوینی و وصول به لوازمشان تلازم وجود دارد اما بین طریقیت تعبدیه یک چیز و طریقیت تعبدیه لوازم آن ملازمه وجود ندارد بنابراین این مساله تمام نیست که بگوییم در اماره مقتضی وجود دارد و در اصل وجود ندارد.

بله این مطلب وجود دارد که در امارات تناسب بیشتری برای جعل مثبتات وجود دارد اما در اصول چنین تناسبی وجود ندارد علاوه بر اینکه همانطور که برخی بزرگان گفته اند همانگونه که در موضوع اصول شک ماخوذ است در موضوع امارات نیز شک ماخوذ است و دلیل آنها نیز یکی آیه شریفه «فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون» است و دیگری برهانی بود که در جلسه دوم به نقل از محقق خویی«ره» بیان گردید که خلاصه آن برهان این بود که شارع به هنگام جعل امارات یا نسبت به حکم اهمال دارد و یا اهمال ندارد، صورت اول یعنی اهمال شارع، محال است، پس باید گفت اهمال ندارد بلکه یا حکم را مقید به عالم به واقع کرده است که در اینصورت لغویت پیش می آید، و یا اینکه حکم را مقید به عالم به خلاف کرده است که این نیز معقول نیست، بنابراین فقط یک صورت باقی می ماند و آن اینکه شارع حکم را مقید به شاک نموده باشد در نتیجه به حکم این برهان در اماره باید شک اخذ شده باشد.

محقق خویی«ره» و برخی دیگر مثل شهید صدر«ره» به خاطر این برهان گفته بودند در امارت نیز شک ماخوذ است لکن همانطور که در مباحث گذشته مقدم شد بر این برهان اشکال وارد است مثلا نسبت به آیه شریفه «فاسئلوا اهل الذکر» باید گفت این آیه ربطی به باب امارات ندارد بلکه قطعا مربوط به اصول دین است چون مخاطب آن یهود است، علاوه بر اینکه مفهوم عرفی این است که وقتی می گویند اگر نمی دانید بروید بپرسید مراد این است که بپرسید تا علم پیدا کنید پس ربطی به امارت ندارد و اما آن برهان نیز قابل قبول نیست چون ممکن است بگوییم حکم روی مطلق می آید و در اینصورت انطباق قهری و اجزاء عقلی است چون در مطلق حکم روی طبیعت رفته است، در حالیکه خود محقق خویی«ره» و شهید صدر«ره» در جاهای دیگر گفته اند اطلاق موجب لغویت نمی شود.

بنابراین در مقام ثبوت نمی توان این مطلب را متفرع بر وجوه فرق بین اصل و اماره نمود.

بررسی این مطلب در مقام اثبات:

طبق بیانی که در توضیح تنبیه اول بیان شد عده ای گفته اند مثبتات امارات حجت است و مثبتات اصول حجت نیست، به همین دلیل مثلاـ اگر گوشتی از خارج وارد شود و علم یا اماره بر ذبح شرعی نداشته باشیم در اینصورت برخی فتوا داده اند که خوردن این گوشت ها حرام است به دلیل اصل عدم تذکیه ولی نجس نیست چون استحصاب عدم تذکیه نجاست را ثابت نمی کند چون لازمه عدم تذکیه با استصحاب ثابت نمی شود اما اگر در همین مثال بینه گفت تذکیه نشده است در اینصورت حرمت و نجاست هر دو ثابت می شود.

ص: ۷۱

برای استدلال به این مطلب سه دلیل وجود دارد؛

دلیل اول:

دلیـل اول همـان بیـانی است که در مطلب قبـل نیز ذکر شـد و آن اینکه چون در بـاب امـارات جعل طریقیت شـده و چون بین وصول به چیزی و وصول به لوازم آن چیز ملازمه وجود دارد به همین دلیـل با جعل اماره حکم به جعل لوازم آن نیز ثابت می شود.

اشکال دلیل اول:

به این دلیـل جواب داده شـده به اینکه طریقیت در بـاب امـارات، مجعول شارع است و دلیل برای حجیت آن وجود دارد اما از مجرد جعـل طریقیت برای چیزی جعـل طریقیت برای لوازم آن ثـابت نمی شود، بلکه طریقیت لوازم آن نیـاز به جعل جـداگانه دارد.

دلیل دوم:

این دلیل فرمایش شهید صدر«ره» است، ایشان می گوید چون موجب جعل حجیت در باب امارات قوّت احتمال در اماره است این قـوّت احتمـال همـانطور که در ملزوم است در لـوازمش نیز وجـود دارد، بنـابراین بایـد گفت چون علت جعـل امـاره(قوّت احتمـال) در لوازم نیز وجود دارد ثابت می شود که برای لوازم نیز جعل صورت گرفته است، طبق این بیان اشـکال دلیل قبل نیز برطرف می شود.

اشکال دلیل دوم:

این فرمایش نیز به وجوهی از مناقشات محل اشکال است؛

اشکال نقضی:

۱- اشکال اول اشکال نقضی است چون اگر معمم بودن علت را در نظر بگیریم لازمه اش این است که مماثلات امارات معلوم الحجیه نیز باید ثابت شود که حجت است یعنی هر چیزی که در ایجاد احتمال قوی نسبت به واقع با خبر واحد ثقه مماثل است باید گفت حجت است، مثلا باید گفت شهرت فتواییه نیز حجت است در حالیکه چنین چیزی صحیح نیست.

۲-اشکال نقضی دوم مربوط به قیاس است چون قیاس در بسیاری از مواقع قوّت احتمالش از خبر واحد بیشتر است در حالیکه ممنوع است.

اشکال حلی:

۱-اشکال حلی نیز این است که همانطور که خود ایشان در برخی از عبارات آورده است قاعده «العله تعمم و تخصص» مربوط به جایی است که علت مورد نظر تمام العله باشد نه اینکه شرط و جزئی داشته باشد، در حالیکه در مانحن فیه ما احراز نکردیم که «قوّت احتمال» تمام العله است بلکه احتمال می دهیم جزء العله باشد و جزء دیگر آن مثلا این باشد که شارع می بیند یک تزاحم حفظی بوجود آمده و شارع از باب قوت احتمال اماراتی را حجت می کند و شارع می بیند آن حفظ اغراض اهم با حجت کردن اخبار ثقات تامین می شود، حال همان کلام در اینجا نیز می آید چون شارع می بیند با جعل حجیت برای ملزومات به غرض اقصی رسیده است، اما نسبت به لوازم نیاز به جعل نیست، بنابراین در کنار قوّت احتمال علت دیگر جعل حجیت برای اماره این است که شارع می بیند با حجت کردن این اماره اغراض اهم استیفاء می گردد در نتیجه درست است که در لوازم نیز قوّت احتمال وجود دارد اما ممکن است جزء دیگر علت وجود نداشته باشد پس نمی توان حجیت را به لوازم نیز تعمیم داد.

۲-خود این مساله نیز محل تامل است که بگوییم اگر نسبت به یک چیز قوّت احتمال بود نسبت به لوازم آن نیز قوّت احتمال وجود دارد، چون مراد از این قوّت احتمال قوّت احتمال شخصی نیست بلکه قوّت احتمال نوعی است و توجه مردم به لوازم مختلف با هم فرق می کند و ممکن است نوع مردم به آن لوازم اصلا توجهی نداشته باشند اگر چه قوّت احتمال شخصی برای عده ای ممکن است وجود داشته باشد.

**اصول عملیه/مباحث مقدماتی /تقدیم اماره بر اصل ۹۴/۰۷/۱۴**

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /تقدیم اماره بر اصل

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تنبیه اول بود مبنی بر اینکه متفرع بر برخی از وجوه افتراق بین اماره و اصل باید گفت مثبتات اماره حجت است و مثبتات اصل حجت نیست، گفتیم سه دلیل بر حجیت مثبتات امارات و عدم حجیت مثبتات اصول وجود دارد؛

دلیل اول این بود که لازمه علم به شیئ علم به لوازمش است پس وقتی شارع اماره را حجت کرد به دلالت التزام حجیت لوازم نیز ثابت می شود. به این معنا که از علم قرار دادن اماره به دلالت التزامی کشف می شود که لوازم اماره نیز علم قرار داده شده است، این دلیل مورد اشکال قرار گرفت.

دلیل دوم این بود که دلیل حجیت اماره قوّت احتمال است، حال همین قوّت احتمال در لوازم اماره نیز وجود دارد و چون العله تعمم و تخصص پس باید گفت لوازم امارات نیز حجت هستند، به خلاف اصول که این ویژگی در آنها نیست، به این دلیل نیز دو اشکال نقضی و دو اشکال حلی وارد شد.

دلیل سوم بر حجیت مثبتات امارات و عدم حجیت مثبتات اصول:

سیره عقلاء در مورد امارات این است که لوازم را نیز بار می کنند اما در اصول عملیه چنین بنایی وجود ندارد پس دلیل سوم این است که در اصول عملیه دلیلی بر حجیت نداریم بلکه دلیل بر عدم حجیت داریم اما در مورد امارات دلیل بر حجیت داریم و آن بناء عقلاء بر عمل به لوازم امارات است و شارع نیز ردعی از آن نکرده است، بنابراین اگر عادلی خبر داد الان روز است لازمه روز بودن این است که شب نباشد و وقتی شب نبودن ثابت شد احکامی که مترتب بر شب است نفی می شود.

ص: ۷۴

این دلیل، دلیل متینی است پس علت عدم حجیت مثبتات اصول این است که دلیلی بر آن وجود ندارد نه اینکه علت آن امکان نداشتن حجیت مثبتات اصول باشد(عدم دلیل یک بحث و عدم امکان بحثی دیگر است)، همانگونه که مرحوم شیخنا الاستاد(۱) می گفت در نجف یکی از علما دو جلد کتاب در اثبات حجیت مثبتات اصول نوشته بود.

تنبیه دوم: وجه تقدیم امارات بر اصول

وصول به واقع این مطلب نیاز به دو چیز دارد: یکی اینکه مبنای مجعول در باب امارات مشخص شود چون مبانی مختلفی در باب مجعول امارات وجود دارد مثل مبنای جعل طریقیت، جعل مودا، جعل منجزیت و مانند آن، دومین امری که باید دانسته شود این است که به ادله باید مراجعه شود چون ممکن است مبنای مجعول در هر اماره ای با اماره دیگر تفاوت کند. البته

بحث در این دو مطلب بحث مفصلی است که از عهده این مقام خارج است. همانطور که بهتر است پس از پایان مباحث امارات و اصول و روشن شدن مبانی در این ابواب وجه تقدیم امارات بر اصول مورد بحث قرار بگیرد، همانگونه که شهید صدر«ره» در پایان بحث استصحاب این امور را بیان کرده است.

لذا در اینجا همین مقدار که فی الجمله ثابت شود که امارات بر اصول مقدم می شود کافی است اما مبنای حق در این باب را به صورت مفصل در جای خود باید بحث کنیم.

در این تنبیه در سه مقام بحث می شود؛

مقام اول: وجوه تقدیم امارات بر اصول

مقام دوم: تقدیم اصول محرزه بر غیرمحرزه



---

۱- (۱) -شیخ کاظم تبریزی«ره».

مقام سوم: بررسی تقدیم اصل سببی بر مسببی

مقام اول: وجوه تقدیم امارات بر اصول

مجموعا ده وجه برای تقدیم امارات بر اصول بیان شده است:

وجه اول: حکومت

ادله دال بر حجیت امارات، حاکم بر ادله دال بر حجیت اصول یا بر خود اصول هستند، برای حکومت در این باب دو تصویر وجود دارد؛ چون ممکن است دلیل حاکم ناظر به موضوع اصول باشد همانگونه که بزرگانی مثل شیخ اعظم«ره» و محقق نائینی«ره» فرموده اند و ممکن است ناظر به محمول اصول باشد همانگونه که به محقق عراقی«ره» نسبت داده شده که ایشان قائل به این است که ادله امارات ناظر به محمول اصول هستند.

توضیح مختصر این مطلب این است که این بزرگان می گویند شارع در اصول عدم العلم را اخذ نموده است، اما در باب امارات می گوید تو عالمی یعنی تو شاک نیستی، پس مدلول التزامی ادله دال بر امارات این است که تو شاک نیستی و عالم هستی، پس ادله امارت در حقیقت موضوع ادله اصول را تعبدا بر می دارد، به عبارت دیگر ادله امارات گویا شارح این است که آیا در ادله اصول موضوع باقی است یا نه؟ مثل اینکه فرموده باشد: «لاشک لکثیر الشک» یعنی احکامی که در مورد شک وجود دارد را در مورد کثیر الشک جاری نکن، اینصورت شک را تعبدا از بین می برد.

حکومت از حیث نظارت بر محمول نیز این است که مثلا شارع فرموده:«خبر الواحد حجه» سپس می گوید «الحجه» در جایی که اماره باشد برای اصول وجود ندارد مثل حکومت دلیل لاضرر بر ادله واجبات و محرمات، که وجوب و حرمت را بر می دارد، مثلا دلیل لاضرر می گوید وجوب وضو نیست نه اینکه بگوید وضوی ضرری وضو نیست، در اینجا نیز محقق عراقی«ره» می گوید اصل عملی در صورت وجود اماره حجت نیست.

ص: ۷۶

محقق خراسانی«ره» در کفایه و حاشیه فرائد این حکومت را انکار می کند چون در باب حکومت باید دلیل حاکم ناظر به دلیل محکوم و شارح آن باشد، به عبارت دیگر در باب حکومت اگر دلیل محکوم نباشد دلیل حاکم لغو می شود، در حالیکه در اینجا اینگونه نیست که اگر دلیل اصل وجود نداشته باشد دلیل امارات لغو بشود.

وجه دوم: ورود

محقق خراسانی«ره» در استصحاب تصریح کرده به اینکه تقدم امارات بر اصول از باب ورود است. همانطور که قبلا گذشت ورود این است که بالوجدان و بالتکوین چیزی از تحت دلیل دیگر خارج شود لکن این خروج به برکت کاری است که شارع می کند به خلاف باب تخصص که شارع دخالتی در خروج ندارد بلکه تکوینا تخصص اتفاق می افتد، مثل اینکه فرموده: «اعمل بالحجه» و سپس چیزی را که قبلا حجت کرده بود بگوید حجت نیست.

برای تصویر ورود در مانحن فیه دو راه وجود دارد؛

راه اول:

گفته شده است چیزی که در موضوع اصول اخذ شده مثل «رفع مالا یعلمون» درست است واژه شک بکار برده شده اما این واژه از باب ذکر مصداق عدم حجت است پس «رفع ما لا یعلمون» یعنی آنچه که حجت بر آن ندارید از شما برداشته شده است، پس واژه عدم العلم و شک موضوعیت ندارد بنابراین شارع با جعل حجیت برای امارات باعث می شود موضوع عدم الحجه تکوینا منتفی شود، و دیگر برای اصل موضوعی باقی نمی ماند، بزرگانی از جمله مرحوم امام این مبنا را پذیرفته اند،

راه دوم:

مراد از غایتی که در اصول عملیه وارد شده مثل اینکه گفته شده: «کل شیئ لک حلال حتی تعلم انه حرام»، اعم از حکم واقعی و ظاهری است پس در این دلیل مراد از حرام، اعم از حرام واقعی و حرام ظاهری است، حال وقتی اماره حجت شد یعنی یک حرام ظاهری بوجود آمده در نتیجه موضوع اصل عملی از بین می رود.

ص: ۷۷

وجه سوم: تخصیص

تخصیص یعنی ادله اصول می گوید همه جا که علم نداری برائت است اما ادله امارات می گوید الا اینکه اماره ای قائم شود، بنابراین ادله امارات ادله اصول را تخصیص می زند.

در اینجا دو اشکال مطرح می شود و آن اینکه اولاچرا عکس آن را نمی گویید؟ یعنی چرا نمی گویید ادله اصول ادله امارات را تخصیص می زنند؟ ثانیا به قول محقق عراقی«ره» نسبت بین این دو، عموم و خصوص من وجه است نه عموم و خصوص مطلق، چون یک جا اماره هست و اصل نیست و یک جا اصل هست و اماره نیست و یک جا نیز هر دو مورد وجود دارند، و در چنین حالتی تخصیص وجود ندارد به همین دلیل در پاسخ به این اشکال اینگونه توضیح می دهند که برای تخصیص دو بیان وجود دارد؛

یکی اینکه کسانی که دقت نکرده اند همان تخصیص رایج را بیان کرده اند که این اشکال به آن وارد می شود. اما برخی بیان دیگری برای تخصیص ذکر کرده اند و گفته اند در اینجا نتیجه التخصیص است، یعنی مقصود این است که به دلیل ادله امارت میفهمیم که مورد امارات از ادله اصول خارج است نه به خاطر اینکه یکی عام مطلق و دیگری خاص مطلق است و جمع عرفی بین آنها چنین است بلکه به این دلیل که وقتی محاسبه می کنیم برای اماره جایی پیدا نمی کنیم که اصل در آنجا نباشد بلکه هر جا اماره وارد شده موضع جریان اصل نیز می باشد چون همه امارات الزام آور مقارن با یک اصل برائت هستند، در نتیجه وقتی می دانیم شارع همه امارات دال بر وجوب یا حرمت را حجت کرده در اینصورت اگر بنا باشد اصول بر امارات مقدم باشند لغویت دلیل امارات لازم می آید، به همین دلیل برای اینکه لغویت دلیل امارات پیش نیاید باید بگوییم امارات مقدم بر اصول هستند.

ص: ۷۸

بله در مواردی که مفاد اماره و اصل یکی است نمی توان لغویت را استفاده نمود لکن بحث از تقدیم اصل یا اماره ثمره ای ندارد بلکه مساله تقدیم اصل و اماره در جایی مفید است که مفاد آنها با یکدیگر تفاوت دارد.

### اصول عملیه/مباحث مقدماتی /وجوه تقدیم اماره بر اصل ۹۴/۰۷/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /وجوه تقدیم اماره بر اصل

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فهرست وجوهی بود که با آن وجوه فرموده شده امارات بر اصول مقدم هستند و فقیه در ابتدا باید به سراغ امارات برود و اگر دستش از امارات کوتاه شد به سراغ اصول برود.

وجه چهارم: تخصص

بیان تخصص این است که آنچه که در اصول اخذ شده مثل عدم العلم و یا شک، همان معانی عرفیه خود را دارد و یک حقیقت شرعیه ندارد، پس عبارت «رفع ما لایعلمون» یک معنا بیشتر ندارد و آن این است که آنچه که علم عرفی به آن ندارید برداشته شده است، و یا در عبارت«کل شیئ لک حلال حتی تعلم انه حرام» مراد از علم، علم عرفی است و مراد از مغیّا نیز که عدم العلم است قهرا عدم العلم عرفی است و یا عبارت «لاتنقض الیقین بالشک» همان معنای عرفی خود را دارد.

از طرف دیگر در باب امارات ادعا می شود عرف این موارد را از موارد علم می داند یعنی عرف، علم عرفی را در این موارد صادق می داند و عنوان شک را در این موارد منتفی می داند و احتمالات خلاف را مضر به چنین علمی نمی داند. این مبنایی است که برخی بزرگان مثل محقق نائینی«ره» و شیخنا الاستاد در تسدید الاصول آن را اختیار کرده اند. بنابر این مبنا خروج موارد امارات از تحت اصول، خروج موضوعی است و این یعنی با تخصص امارات خارج شده اند.

ص: ۷۹

این مبنا نیز در جای خود مبنای قویی است اگر چه این مبنا مخالفان زیادی دارد.

وجه پنجم: جمع عرفی

این راه از محقق خراسانی«ره» است ایشان در باب تعادل و تراجیح می گوید:

«فلا تعارض بینهما بمجرد تنافی مدلولهما إذا کان بینهما حکومه رافعه للتعارض و الخصومه بأن یکون أحدهما قد سیق ناظرا إلی بیان کمیه ما أرید من الآخر مقدما کان أو مؤخرا أو کانا علی نحو إذا عرضا علی العرف وفق بینهما بالتصرف فی خصوص أحدهما .... أو بالتصرف فیهما فیکون مجموعهما قرینه علی التصرف فیهما أو فی أحدهما المعین و لو کان الآخر أظهر و لذلک

تقـدم الأمارات المعتبره علی الأصول الشـرعيه فإنه لا يكاد يتحير أهل العرف فی تقديمها عليها بعد ملاحظتهما حيث لا يلزم منه محـذور تخصـيص أصـلا بخلاـف العكس فـإنه يلزم منـه محـذور التخصـيص بلاـ وجه أو بـوجه دائر كمـا أشـرنا إليه فی أواخر الاستصحاب»(۱) .

ايشـان در اين عبـارت می گويـد گاهی دو دليل به گونه ای است كه وقتی عرف به مجموع اين دو دليل می نگرد می بينـد كه هر دو دليل قرينه می شوند بر اينكه يا بايد در هر دو دليل تصـرف شود و يا در يكی از آنها بايد تصرف صورت بگيرد اگر چه آن دليلی كه در آن تصرف می شود ممكن است گاهی اوقات اظهر از دليل ديگر باشد.

محقق خراسانی«ره» می گويـد: «لـذلک تقـدم الامارات المعتبره علی الاصول الشـرعيه»، برخی گفته اند مشار اليه «لذلک» همه اموری است كه در كلاـم ايشان ذكر شـد بنابراين حكومت را نيز شامل می شود و چون ايشان حكومت را اشـكال می كنـد به همـين دليـل نمی تـوان گفت مراد ايشـان حكـومت است، لكن بـاز هم در اينصـورت نمی تـوان مراد ايشـان را در وجه تقـديم امـارات بر اصول كشف كرد چون ممكن است هر كـدام از راههـای ديگری را كه ذكر كرده وجه تقـديم باشـد، اما اگر گفته شود خصوص وجه اخير مشار اليه «لذلک» است در اينصورت وجه تقديم امارات بر اصول معلوم می شود و آن تصـرف كردن در يكی از دو دليل بواسطه ملاحظه مجموع كلام می باشد، مثلا اگر مولا گفته: «اذا ظاهرت اعتق رقبه» و دليل ديگر گفته: «اذا ظاهرت صم ستين يوما» در اينصورت هر دو دليل ظهور در وجوب تعيينی دارند يعنی عِدل ندارند، اما چون هم از خود خطاب و هم از دليل خارجی می دانيم يک نفر دو تكليف نـدارد، بنابراين مجموع اين دو دليل قرينه می شود بر اينكه تعيينی بودن در اين دو دليل مراد نيست بنابراين حمل بر وجوب تخييری می شوند، پس در هر دو دليل تصرف صورت گرفت.

ص: ۸۰

---

۱- (۱) - .كفايه الأصول، ص: ۴۳۷

گاهی نیز تصرف در یکی از دو دلیل می شود و آن در باب امارات و اصول است به این بیان که وقتی اماره وجود دارد موضوع اصل وجود ندارد، محقق خراسانی«ره» خود در اینجا تعلیلی ذکر می کند و آن اینکه از تقدیم امارات بر اصول محذور تخصیص پیش نمی آید به خلاف عکس آن، چون عرف می بیند اگر اصول مقدم بر امارات باشد محذور تخصیص بدون وجه پیش می آید و یا اگر بخواهیم وجهی برای آن ارائه کنیم دور پیش می آید چون اصول، موضوع امارات را از بین نمی برد، حال اگر بنا باشد اصول بر امارات مقدم شود نیاز دارد به اینکه در کنار وجود اماره معتبر باشد، پس معتبر بودن اصل متوقف بر معتبر نبودن اماره است و معتبر نبودن اماره نیز متوقف بر این است که اصل معتبر باشد بنابراین دور پیش می آید به همین دلیل عرف فقط اماره را بر اصل مقدم می داند؛

«فإنه لا- یکاد یتحیر أهل العرف فی تقدیمها(امارات) علیها(اصول) بعد ملاحظتهما حیث لا یلزم منه محذور تخصیص أصلا بخلاف العکس فإنه یلزم منه محذور التخصیص بلا وجه أو بوجه دائر کما أشرنا إلیه فی أواخر الاستصحاب »(1) .

بنابراین، راه محقق خراسانی«ره» در اینجا جمع عرفی است و این جمع عرفی، وجهی در قبال حکومت و تخصیص و تخصص می باشد.

وجه ششم: انصراف ادله اصول از صورت وجود اماره

طبق این وجه وقتی گفته می شود: «اذا شککت لا تنقض الیقین بالشک» این دلیل انصراف دارد به جایی که دلیل معتبر اعم از قطع واماره وجود نداشته باشد. وجه انصراف گاهی یک عادت عرفی و گاهی یک استبعاد عرفی است، چون گاهی عرف یک چیز را مستبعد می داند خصوصا بعد از اینکه از شارع نیز ممکن است شنیده باشد که خبر واحد حجت شده و از طرفی نیز اصل همه موارد امارات را پوشش می دهد، در اینصورت که ذهن عرف مشغول به امور متخذه از شرع است و خودش نیز چنین امری را مستبعد می داند که در صورت وجود اماره اصل جاری شود، در اینصورت این امور موجب می شود که ادله اصول از موارد وجود امارات انصراف داشته باشد ولو اینکه از نظر لغت عدم العلم صادق باشد و محل جریان اصل ثابت باشد، لکن انصراف بوجود می آید، چون انصراف این است که به حسب لغت این واژه ثابت است لکن به تناسب حکم و موضوع فقط یک حصه خاص مراد است نه هر حصه ای.



---

۱- (۲) - .کفایه الأصول، ص: ۴۳۸

وجه هفتم: سیره عقلاییه

این سیره عقلاییه به دو نحو قابل تبیین است:

بیان اول:

حجیت امارات تاسیسی نیست بلکه امضایی است، همانطور که حجیت اصول را نیز باید گفت امضایی است(همانطور که شهید صدر«ره» اگر چه برائت عقلی را قبول ندارد اما برائت عقلایی را قبول دارد)، بنابراین باید دید سیره عقلاء در موارد وجود اماره چگونه است؟ با مراجعه به سیره عقلاء می توان دید امارات توسعه دارند یعنی در مواردی که اماره وجود دارد عقلاء به سراغ اصول عملیه نمی روند. شارع نیز این بناء را ردع نکرده است به همین دلیل تقدیم امارات بر اصول ثابت می شود.

اصل این بیان در کلمات برخی بزرگان نیز آمده است.

بیان دوم:

یک قضاوت ارتکازی به نحو قضیه شرطیه در اذهان وجود دارد که اگر کسی اماره را حجت کرد شایسته نیست اصل را در آنجا جاری کند(در بیان قبل به عمل خارجی نگاه می شد اما در این بیان به ذهنیت ارتکازی نگاه می شود)، پس طبق این بیان حتی اگر کسی اماره ای را حجت کند که نزد عقلاء نیست باز هم آنچه در ذهن است این است که این اماره بر اصول مقدم است، پس این بیان امارات تاسیسیه را هم شامل می شود چون برخی از امارات مثل بیّنه ممکن است امضایی نباشند.

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /وجوه تقدیم اماره بر اصل ۹۴/۰۷/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /وجوه تقدیم اماره بر اصل

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در وجوهی بود که به مقتضای آنها امارات بر اصول مقدم هستند.

وجه هشتم: سیره متشرعه

ص: ۸۲

دو بیان برای سیره متشرعه می توان ذکر کرد؛

بیان اول: سیره متشرعه منقوله

از عباراتی که فقهاء و متکلمین و اصولیون در حجیت خبر واحد بیان کرده اند استفاده می شود که سیره متشرعه بر این بوده که وقتی اماره معتبری به آنها می رسید تسلیم می شدند و قبول می کردند همان سیره ای که حجیت امارات را ثابت می کند همان سیره تقدیم امارات را نیز ثابت می کند چون در صورت وجود اماره به آن عمل می کردند و سراغ اصول عملیه نمی رفتند، در حالیکه در بسیاری از این امور مجرای اصول عملیه وجود دارد در اینصورت اماره ای مانند قاعده فراغ وقتی که جاری می شود اگر چه ممکن است استصحاب و یا احتیاط نیز جاری شود اما متشرعه فقط به قاعده فراغ عمل می کنند.

پس همان سیره ای که بر حجیت اماره قائم می شود همان سیره بر تقدیم اماره نیز دلالت می کند.

بیان دوم: سیره متشرعه محصّله

طبق این بیان اگر خودمان به برخی خصوصیات توجه کنیم قطع پیدا می کنیم به اینکه متشرعه در زمان ائمه علیهم السلام و بعد از آنها روششان اینگونه بوده که امارات را بر اصول مقدم می کرده اند. راههایی برای استکشاف این سیره وجود دارد؛ یکی از این راهها این است که اگر سیره متشرعه اینگونه نبود لازمه ای داشت که آن لازمه ماندگار بود و چون می بینیم آن لازمه وجود ندارد پس می فهمیم سیره متشرعه باید بر تقدیم امارات باشد و لازمه آن این است که اگر قرار باشد اصول، مقدم بر امارات شود نظام فقه تغییر می کند چون خیلی از واجب ها و محرماتی که از امارات به دست آمده اند باید کنار برود، و اگر چنین تغییری بوجود می آمد باید این امر به ما می رسید و نظام فقهی دیگری درست می شد و باقی می ماند در حالیکه می بینیم چنین چیزی وجود ندارد«لو کان لبان».

بنابراین می توان ادعای جزم نمود بر اینکه سیره متشرعه اینگونه نبوده که اصول را مقدم بر امارات کنند و یا اینکه بین اصل و امارات تعارض ببینند و معامله تعارض نمایند.

البته این بیان فی الجمله تقدیم امارات بر اصول را مقدم می کند اما خصوصیات تقدیم و اینکه آیا در همه موارد این تقدیم صورت می گیرد را دلالت ندارد. نکته دیگری که ذکر آن لازم است این است که دو بیان فوق همدیگر را تعاضد می کنند چون با سیره منقوله سیره محصله نیز تقویت می شود.

وجه نهم: اجماع

همه کلمات فقها به دست ما رسیده است از ابن عقیل و ابن جنید و شیخ مفید گرفته تا علمای بعد کلماتشان به ما رسیده است، از طرفی نیز داب آنها این بوده که تحفظ بر امارات داشته اند و آنها را مورد استدلال قرار می داده اند و سند آنها را مورد بررسی قرار می داده اند، حال از این امور جزم پیدا می کنیم که فقهای اسلام تا زمان ائمه علیهم السلام نسل به نسل بر این نظر بوده اند که امارات را بر اصول مقدم نمایند، چون در هیچ یک از استدلالات خود اصول را بر امارات مقدم نکرده اند یعنی با وجود امارات هیچ جایی به سراغ اصول نرفته اند.

پس مراجعه به کلمات فقها انسان را به قطع می رساند که از منظر شارع نیز امارات بر اصول مقدم می شوند به خلاف سیره که موجب چنین قطعی نمی شود، از همین روست که معمولا می فرمایند: «لااشکال فی تقدیم الامارات علی الاصول انما الکلام فی وجه هذا التقدیم»، پس معلوم می شود که اصل تقدیم امارات امری مفروغ عنه بوده است.

ص: ۸۴

وجه دهم: برهان

بیان اول:

یکی از بیانات این برهان، همان بیانی است که محقق خراسانی«ره» در متن کفایه بیان کرد و آن را منشأ جمع عرفی قرار داد، ایشان می گوید اگر اماره را مقدم کنیم محذوری پیش نمی آید اما اگر اصل مقدم شود یا تخصیص بدون وجه پیش می آید و یا تخصیصی پیش می آید که وجه آن دوری است. محقق خراسانی«ره» این بیان را به عنوان وجه جمع عرفی طرح نمود لکن عده ای این وجه را به عنوان دلیل مستقلی بر تقدیم امارات ذکر کرده اند، البته این بیان پیش فرضی لازم دارد تا اینکه این برهان تمام شود و آن اینکه قطع داریم این امارات فی الجمله از طرف شارع حجت شده است، از طرف دیگر می دانیم که شارع تشریع دیگری نیز به عنوان اصول دارد و در فرض ما این دو مورد با هم تعارض دارند و از آنجا که در موارد مختلف این دو با یکدیگر تعارض دارند باید گفت شارع یکی از این دو مورد را مقدم دانسته و الا اگر قائل به تساقط شویم نقض غرض تشریع لازم می آید و معقول نیست، حال این برهان ثابت می کند که امارات بر اصول مقدم هستند.

بیان دوم:

برهان دیگری که می توان بوسیله آن تقدیم امارات بر اصول را ثابت کرد مساله تعطیل احکام و یا تضییقی است که در دلیل انسداد گفته می شود، با این بیان که اگر در این موارد اصل عملِی برائت مقدم باشد لازمه اش این است که همه احکام الزامیه برداشته شود چون موارد علم پیدا کردن به احکام قلیل است بنابراین در موارد عدم علم مانند بهائم می شوند و یقین داریم اینچنین نیست، اگر هم همه جا اصل احتیاط جاری باشد عسر و حرج شدید لازم می آید و این نیز صحیح نیست پس می فهمیم اماره باید بر اصل مقدم شود.

ص: ۸۵

نتیجه: پس به حسب وجوه ثبوتی(که علت تقدیم را بیان می کند) و یا وجوه اثباتی(که ولو علت تقدیم را بیان نمی کنند اما وجوب آنرا ثابت می کند) ثابت می شود که امارات بر اصول مقدم هستند.

تنبیه:

مباحثی که مطرح شد مربوط به اصول شرعیه بود اما در مورد اصول عقلیه این سوال وجود دارد که آیا مقدم بر امارات هستند یا خیر؟ باید گفت با تشریعات شارع موضوع اصول عقلیه منتفی است و حتی اصول شرعیه نیز بر اصول عقلیه ورود دارد، چون اصول عقلیه در جایی وارد می شود که نه اماره ای وجود داشته باشد و نه اصل شرعی به غیر از مواردی که در بیان فوارق اصل عقلی و اصل شرعی بیان خواهد شد.

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصول شرعیه و عقلیه ۹۴/۰۸/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصول شرعیه و عقلیه

خلاصه مباحث گذشته:

دو مقدمه از مقدمات چهارده گانه اصول عملیه بیان شد.

مقدمه سوم:

بحث در مقدمات اصول عملیه بود.

دوامر از چهارده امر مورد بحث قرار گرفت وارد مقدمه سوم می شویم مقدمه سوم این مطلب است که اصولیون اصول عملیه را به شرعیه و عقلیه تقسیم کرده اند و برای هر کدام خصایص و ممیزاتی بیان کرده اند، بنابراین این مقدمه در دو مقام مورد بررسی قرار می گیرد؛

مقام اول: انحصار اصول در شرعیه و عقلیه

ممکن است گفته شود این تقسیم ثنایی درست نیست بلکه قسم سومی نیز به اصول عملیه اضافه می شود و آن اصول عقلاییه است چون اصول شرعیه ای وجود دارد که حاکم آن شارع است، اصول عقلیه ای وجود دارد که مُدرک آن عقل است(بنابر مبنای صحیح) و اصول عقلاییه ای وجود دارد که حاکم به آن عقلاء بما هم عقلاء هستند. لذا ممکن است کسی مثل شهید صدر«ره» برائت عقلیه را منکر شود اما قائل به برائت عقلاییه بشود. مرحوم شیخ اعظم نیز در فرائد الاصول در باب حکم عقل فرموده بناء عقلاء بر برائت، شاهد بر حکم عقل به برائت است.

بنابراین ممکن است گفته شود قسم سومی هم وجود دارد بنابراین باید تقسیم اصول عملیه ثلاثی بشود.

ممکن است از این مطلب پاسخ داده شود که اصول عقلاییه مادامیکه شارع آن را امضاء نکند قیمتی ندارد پس آنچه که به آن اعتبار و ارزش داده است امضاء و عدم ردع شارع می باشد.

بنابراین این اصول عقلاییه مورد ادعا اگر ردع نشده باشد می شود اصول شرعیه و اگر ردع شده باشد در اینصورت قیمتی ندارد.

مقام دوم: ممیّزات اصول شرعیه و اصول عقلیه

ممیّز اول: وجود جاعل در اصول شرعیه به خلاف اصول عقلیه

اصول شرعیه جاعل دارد که شارع است اما اصول عقلیه جاعل ندارد، بلکه اصول عقلیه اموری نفس الامری هستند که فقط عقل آن را درک می کند همانطوریکه شارع آن را درک می کند و چیزی نیست که مخلوق شارع باشد مثل قبح ظلم و یا حسن عدل و یا مثل «الکل اعظم من الجزء» که اعظم بودن کل از جزء را کسی به آن نداده است بلکه یک امر نفس الامری است به عبارت دیگر حسن و یا قبح جزء ذات عدل و ظلم است و از خارج کسی به آنها قبح یا حسن نداده است.

ممیّز دوم: تبعیت حدود اصول شرعیه از توسعه و تضییق شارع

حدود و ثغور اصول شرعیه دائر مدار توسعه و تضییق شارع است فلذا هم ثبوتا اصول شرعیه قابل تضیق و توسع است و هم به حسب ادله اثبات باید دید چه حدودی استفاده می شود، اما اصول عقلیه نه ثبوتا و نه اثباتا قابل توسعه و تضییق نیست بلکه موضوع امور عقلیه به تعبیری فیکس است یعنی کم و زیاد نمی شود، اگر چه ما در مقام فهم اشتباه کنیم و فکر کنیم موضوعی ابتدا ضیق است ولی بعد بفهمیم که موسع بوده است.

ص: ۸۷

پس فرق دوم که بر اساس فرق اول است این است که در اصول شرعیه از جعل شارع تبعیت می شود اما در اصول عقلیه از جعل کسی تبعیت نمی شود.

ممیّز سوم: عدم حصر اصول شرعیه

اصول عقلیه به دو اصل کلی برمی گردد و آن احتیاط و برائت است اما اصول شرعیه حصری ندارد بلکه به استقراء اصول شرعیه را احصاء می کنیم چون شارع بر اساس مصالحی که میبیند اصول عملیه را جعل می فرماید مثلا ممکن است شارع تقسیم بفرماید و بگوید در واجبات مالیه و عرضیه احتیاط کنید و در واجبات غیر مالیه و غیر عرضیه برائت جاری نمایید، و در برخی موارد نیز استصحاب و دیگر اصول عملیه را جعل می نماید.

در رابطه با اصول عقلیه می گویند که به دو اصل بر می گردد چون در اصول عقلیه سخن در این است که آیا این مورد حق مولا هست یا نه؟ اگر حق طاعت مولاست احتیاط لازم است و اگر حق طاعت مولا نیست برائت جاری است.

بنابراین هر موردی را که عقل به آن توجه می کند از دو حالت خارج نیست اگر آن را مشمول حق طاعت مولی ببیند حکم به احتیاط می کند و اگر آن را مشمول حق طاعت مولا نبیند حکم به برائت می کند.

ممکن است به این کلام اشکال شود و آن اینکه ما در اصول عقلیه نیز می توانیم اصل سومی را تصور کنیم و آن تخییر است مثل موارد دوران بین محذورین، چون عقل دو حق الطاعه در مقابل هم میبیند بنابراین حکم به تخییر می کند بنابراین سه مورد برای اصول عقلیه اثبات می شود.

ص: ۸۸

این اشکال از یک طرف وارد است و از طرف دیگر وارد نیست؛ اما اینکه این اشکال وارد نیست از این نظر است که اصل این ممیز یعنی محصور بودن اصول عقلیه از بین نمی رود بله در اینکه ثنایی یا ثلاثی است از بین می رود.

اما اینکه این اشکال وارد است بحث تفصیلی دارد که ان شاء الله در اصاله التخییر مورد بحث قرار خواهد گرفت.

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصول عقلیه و شرعیه ۹۴/۰۸/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصول عقلیه و شرعیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ممیّزات اصول شرعیه و اصول عقلیه بود، سه ممیّز ذکر گردید.

ممیّز چهارم: همه جایی بودن اصول عقلیه

در اصول شرعیه لزومی ندارد شارع در تمام وقایع، اصل شرعی جعل کرده باشد بلکه گاهی ممکن است شارع مصلحتی ببنید و اصلی جعل نماید و در جایی دیگر مصلحت بر جعل نبیند به همین دلیل اصل شرعی جعل نکند بلکه امر را واگذار به عقل نماید، چون عقل بدون وظیفه نمی ماند مثلا اگر شارع برائت را جعل نکند اشکالی پیش نمی آید چون عقل حاکم به اصاله البرائه می باشد و یا ممکن است شارع اصاله الاحتیاط را در مواردی جعل نکند مثل شبهات حکمیه قبل از فحص در اینصورت اشکالی پیش نمی آید. پس دلیلی نداریم که شارع در تمام موارد شک، جعل اصل عملی کند.

اما در اصول عقلیه اینگونه نیست چون اصول عقلیه در هر واقعه ای که نظر می کند یا درک می کند که آن تکلیف در آنجا منجز است و یا درک می کند که تکلیف در آنجا منجز نیست چون معیار تنجیز و عدم تنجیز حکم عقل است نه شرع و الا دور و تسلسل پیش می آید. در اینصورت در جایی که عقل ملاک تنجیز را موجود می داند حکم به احتیاط می کند و در جایی که ملاک تنجیز را موجود نمی داند حکم به برائت می کند. بنابراین چون اصول عقلیه بر اساس تنجیز و تعذیر است و مناط تنجیز و تعذیر هم از عقل است معنا ندارد که عقل حکم نداشته باشد و یا در حکم خودش شک کند.

ص: ۸۹

این فارق، فارق درستی است پس اصول عقلیه در تمام موارد وجود دارد اما اصول شرعیه ملزمی به وجودش نیست یعنی بر شارع لازم نیست آن را در همه جا جعل نماید.

ممیّز پنجم: عدم تصور تعارض بین اصول عقلیه

در اصول عقلیه تعارض بین اصول عقلیه تعقل ندارد نه ثبوتا و نه اثباتا، و یا تعارض بین دو فرد از یک اصل عقلی تصور ندارد

به خلاف اصول شرعیه که در مرحله اثبات ممکن است تعارض وجود داشته باشد البته در مقام ثبوت حتی در اصول شرعیه نیز تعارض راه نـدارد چون فرض این است که اصول شـرعیه مجعول شارع است و شارع اصول متناقضه و متعارضه جعل نمی کند چون امکان ندارد شارع دو جعل متعارض داشته باشد، بله در مقام اثبات و در مقام دلالت ممکن است ادله با یکدیگر تعارض داشـته باشـند، بنابراین در اصول شـرعیه اثباتا تعارض بین اصول ممکن است مثلا قاعـده فراغ با قاعده استصـحاب ممکن اسـت تنافی داشـته باشـند مثل اینکه قاعده فراغ دلالت بر اتیان رکوع مشـکوک کند و استصحاب عدم اتیان رکوع دلالت بر عدم آن نماید و یا جایی حکم شارع مشکوک است برائت میگوید «رفع ما لا تعلمون» و از طرف دیگر شارع می گوید استصحاب بقاء وجوب را جـاری کن در اینصورت نیز بین دو اصل تنافی وجود دارد(البته راه حل دفع تعارض بین اصول مطلب دیگری اسـت که در جای خود بحث می شود).

و یا در مقام اثبات ممکن است دو فرد یک اصل واحـد با هم تعارض کننـد، مثل آبی که قبلا پاک بوده و الان در طهارت آن شـک داریم در حالیکه بوسـیله آن لباسـی که قبلا نجس بوده شسـته شـده باشـد، در اینصورت دو استصـحاب جاری می شود، استصـحاب بقاء طهارت آب می گویـد این لباس پاک است و استصـحاب بقاء نجاست لباس می گویـد این لباس نجس است، در اینجا دو فرد از اصل استصحاب با یکدیگر تنافی دارند.

ص: ۹۰

حال در مواردی این تنافی قابل رفع است و در مواردی قابل رفع نیست مثل موارد علم اجمالی که دو ظرف وجود دارد که علم داریم یکی از آنها متنجس است و هر دو مسبوق به حالت طهارت هستند در نتیجه استصحاب بقاء طهارت در هر دو جاری می شود لکن جریان استصحاب در هر دو طرف با علم اجمالی ما منافات دارد در اینصورت تنافی بین این دو اصل قابل رفع نیست.

اما در اصول عقلیه این تنافی وجود ندارد اما از نظر ثبوت که روشن است چون واقعیات ممکن نیست با یکدیگر متناقض باشند مثلا ممکن نیست امر واحدی هم عدل باشد و هم ظلم، اما از نظر اثبات هم چون اثبات درک همین واقع است و چون مُدرک ها با یکدیگر تناقض ندارند در نتیجه درک ها نیز با یکدیگر تناقض پیدا نمی کنند.

اگر هم در بعضی کلمات دیده می شود که برائت عقلی با اشتغال عقلی تهافت دارند تسامح است نه اینکه واقعا تنافی داشته باشند، چون با تامل و دقت در می یابیم که با جریان قاعده قبح عقاب بلابیان، ضرر محتمل منتفی می شود در نتیجه نوبت به قاعده وجوب دفع ضرر محتمل نمی رسد. بنابراین اگر فقیهی فحص کرد و دلیلی پیدا نکرد یقین به عدم عقاب پیدا می کند در اینصورت جای دفع ضرر محتمل وجود ندارد.

ممیّز ششم: عدم تنافی بین اصول عقلیه و اصول شرعیهبین اصول عقلیه و اصول شرعیه تسالم کلی است و هیچ تنافی و تعارضی بین آنها وجود ندارد، چون اصل عقلی یا معلق به عدم اصل شرعی است و یا معلق به عدم اصل شرعی نیست.

ص: ۹۱

اما اگر معلق به عدم حکم شرعی باشد در اینصورت با وجود حکم شرعی اصلا موضوع اصل عقلی محقق نمی شود و اصل شرعی وارد بر اصل عقلی می شود، مثلاـ عقل می گوید وقتی شما نه حجت ذاتی بر تکلیف داشتی و نه حجت مجعول یعنی عدم البیان در اینصورت عقاب قبیح است، حال اگر شارع آمد و احتیاط را جعل کرد در اینصورت احتیاط وارد بر حکم عقل می شود و دیگر منافاتی با حکم عقل ندارد.

و یا اگر عقل حکم به احتیاط می کند مثل آنجا که حجت بر تعذیر وجود نداشته باشد حال اگر شارع حکمی جعل کند که دلالت بر تعذیر نماید مثل قاعده فراغ در اینصورت موضوع حکم عقل به احتیاط از بین می رود چون موضوع احتیاط جایی است که نه علم وجود داشته باشد و نه علمی.

و اما اگر معلق به عدم حکم شرعی نباشد در اینصورت فرض وجود یک اصل شرعی محال است چون معنایش این است که شارع دارد در مقابل حکم قطعی عقل، حکم جعل می کند در حالیکه چنین چیزی امکان ندارد.

بنابراین معقول نیست تعارض بین یک اصل عقلی و یک اصل شرعی وجود داشته باشد(۱) .

ممیّز هفتم: قابل تحدید بودن اصول شرعیه

بعض اعاظم عصر(۲) این خصیصه را در المباحث الاصولیه بیان کرده است، ایشان می گوید اصول شرعیه قابل تحدید است یعنی با مراجعه به ادله می توان شرایطی را برای اصل شرعی بیان کرد، اما اصول عقلیه را نمی توان تحدید کرد، چون اصول عقلیه به اختلاف افراد مختلف می شود، مثلا کسی مثل شهید صدر«ره» قائل به حق الطاعه است اما کس دیگری در همسایگی او قائل به برائت است، در اینصورت اگر شهید صدر«ره» شک می کند معذر ندارد و باید احتیاط کند اما اگر قائل به برائت شک کند معذر دارد و به برائت عمل می کند. بنابراین در اصول عقلیه با توجه به شرایط افراد متفاوت می شود، عبارت ایشان در زیر می آید:



---

۱- (۱) - اقول: به نظر می رسد این مطلب را نباید به عنوان ممیز اصل شرعی و اصل عقلی بیان نمود بلکه به عنوان یک نکته در این مقام باید آن را مطرح کرد.
۲- (۲) -آیت الله محمد اسحاق فیاض.

«ان الاصول العمليه الشرعيه تتبع فی سعتها و ضيقها سعه مدلول ادله حجيتها و ضيقه كما هو الحال فی جميع الاحكام الشرعيه فان اتساع دايرتها و ضيقها يتعين من قبل ادلتها و استيعابها و سعتها و من هنا يقع الكلام فی ضمن البحوث القادمه فی سعه دائره هذه الاصول العمليه و ضيقها من قبل ادلتها و انها هل تشمل الشبهات الحكميه و الموضوعيه معا او مختصه بالشبهات الموضوعيه فقط و ايضا هل تشمل الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالی او لا و هذه البحوث جميعا سوف ياتی فی محلها و هذا بخلاف الاصول العمليه العقليه اذ لايمكن تحديد مدلولها سعه و ضيقا بقيود معينه و محدوده كما و كيفا بل هو يختلف سعه و ضيقا باختلاف آراء الافراد و ظروفهم و من هنا لابد من ملاحظه هذه الاصول العمليه العقليه فی كل واقعه من وقائع الشك و موارده فی نفسها لان كل فرد مامور فی ان يحدد وظيفته العمليه علی طبق ما ادرك عقله العملی و من الطبيعی ان عقله العملی يختلف باختلاف الاشخاص و وقائع الشك و توفر شروط ادراكه و لا يمكن جعل ضابط كلی لذلك و من هنا يری الباس فی مورد جريان البرائه العقليه فيه و يری الآخر انه من موارد قاعده الاشتغال و حق الطاعه»(۱) .

اشكال:

اين بيان را اگر درست فهميده باشم خلط بين صغری و كبری است، چون در اصول عقليه كبری با مراجعه به عقل و مدركات عقل روشن می شود مثلا درك عقل نسبت به قبح عقاب بلابيان مربوط به مقام بعد از فحص است نه مقام قبل از فحص، يعنی عقل می گويد جايی كه فحص كرده ايد و حجت ذاتی و عرضی نداريد در اينصورت برائت جاری می شود، پس اصول عقليه هم محدد است بلكه شايد اشدّ تحديدا باشد چون ضوابطش دست خودش است، و اينكه در مصداق اصول عقليه بين افراد اختلاف باشد ربطی به اين كبرای كلی ندارد(۲) .

ص: ۹۳

---

۱- (۳) -المباحث الاصوليه.

۲- (۴) -اقول: ظاهر عبارت المباحث الاصوليه اين است كه تفاوت اصول شرعيه و عقليه در تحديد و عدم تحديد نيست بلكه تفاوت آن دو در اين است كه در اصول شرعيه تحديد و سعه و ضيق تابع ادله شرعيه است و اختلاف احوال افراد در آن نقشی ندارد به همين دليل حدود و شرايط معينی برای اصول شرعيه وجود دارد، به خلاف اصول عقليه كه تحديد آن به اختلاف افراد است به همين دليل حدود و شرايط معينی برای اصول عقليه وجود ندارد، پس مميز هفتم می خواهد.

## **اصل عملیه/مباحث مقدماتی /اصول محرزه و غیرمحرزه ۹۴/۰۸/۱۱**

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصل عملیه/مباحث مقدماتی /اصول محرزه و غیرمحرزه

خلاصه مباحث گذشته:

مقدمه سوم در اصول شرعیه و عقلیه مورد بحث قرار گرفت.

مقدمه چهارم: تقسیم اصول عملیه به محرزه و غیرمحرزه

بزرگان اصول، اصول عملیه را به دو قسم محرزه و غیرمحرزه تقسیم کرده اند و این تقسیم بندی به دلیل آثاری است که بر این دو نوع اصل عملی مترتب می شود.

در مقام فرق بین اصول محرزه و غیرمحرزه مسالک مختلفی وجود دارد که ما شش فرق را بیان می کنیم اما اینکه کدامیک از اصول عملیه، محرزه هستند و کدام یک محرزه نیستند را باید در جای خود بحث کنیم چون باید ادله هر کدام از اصول عملیه جداگانه بررسی شود، در اینجا فقط تصویر ثبوتی از مسالک سته بیان می شود؛

مسلک اول: مسلک تنزیل

طبق این مسلک گاهی به اصول محرزه اصول تنزیلیه نیز گفته می شود، بنابراین مسلک گفته می شود در اصول محرزه شارع در ظرف شکِ در واقع، مفاد اصل را به منزله واقع تنزیل می کند، یعنی این حکم ظاهری را که شارع در اصل دارد به شکلی آنرا جعل می کند که به منزله واقع تنزیل شده باشد، حال این تنزیل به سه صورت ممکن است تصویر شود؛

صورت اول:

یک وقت شارع در ابتدا یک حکم ظاهری جعل می کند مثلا می گوید: «کل شیئ لک حلال» و بعد از آن می گوید این حلیّت را به منزله حلیّت واقعیّه قرار دادم، در اینصورت دو کار از شارع صادر شده است؛ یکی جعل حکم ظاهری در ظرف شک در حکم واقعی و دیگری تنزیل حکم ظاهری به منزله واقع، علت این تنزیل نیز این است که شارع می خواهد آثاری که برای حکم واقعی وجود دارد در ظرف شک نیز بار بشود، مثلا به قول شهید صدر«ره» از ادله استفاده کرده ایم که حیوانی که حلال گوشت است مدفوعش پاک است، حال در مورد حیوانی که حلال بودن گوشت آن مشکوک است اصل حلیّت جاری می کنیم و حکم به حلیّت آن می کنیم، در اینجا اگر از دلیل «کل شیئ لک حلال» استظهار کنیم که شارع حلیّت را تنزیل به حلیّت واقعیه می کند یعنی حلیّت اصل عملی محرز باشد در اینصورت حکم می کنیم به اینکه مدفوع آن نیز پاک است، اما اگر تنزیل به منزله واقع نکرد یعنی اصل عملی غیر محرز باشد در اینصورت نمی توان پاک بودن مدفوع را نتیجه گرفت چون می دانیم که موضوع طهارت مدفوع حلیّت واقعیه است نه مطلق حلیّت.

ص: ۹۴

صورت دوم:

صورت دوم این است که شارع از ابتدا جعل حکم ظاهری نمی کند بلکه شارع مشکوک الحلیّه یا مشکوک الطهاره را تنزیل منزله واقع می کند مثلاـ می گوید: «الحیوان المشکوک حلیّته بمنزله الحیوان المعلوم حلیّته» در اینصورت شارع دو کار انجام نمی دهد بلکه با یک کار تنزیل را انجام می دهد.

صورت سوم:

صورت دیگر تنزیل این است که شارع بگوید: «جعلت لهذه المشکوک الحلیه الحلیهَ المنزله منزله الحلیه الواقعیه» یعنی با توجه به محمول می گوید چنین حلیتی را برای مشکوک الحلیه جعل می کنم به عبارت دیگر برای این مشکوک الحلیه حلیتی که در نظر من مثل واقع است را جعل می کنم.

پس حاصل این سه صورت این شد که در اصول محرزه تنزیل وجود دارد به همین دلیل بهتر است گفته شود اصول تنزیلیه.

مسلک دوم: اختلاف الگوبرداری اصول محرزه و غیر محرزه از قطع

گفته می شود اصول محرزه اصولی است که شارع از جهت رابعه قطع الگوبرداری کرده است همانطور که محقق نائینی«ره» بیان کرده است، محقق نائینی«ره» می فرمود در قطع شش ویژگی وجود دارد؛ ۱-صفت نفسانی بودن قطع، ۲-کاشفیت از واقع، ۳-تحریک به سوی عمل، ۴-عمل بر اساس واقع بودن مقطوع، ۵-منجزیت و معذریت قطع، ۶-هر جا قطع باشد مقطعی نیز وجود دارد که به آن عمل می شود.

محقق نائینی«ره» گفت شارع در جعل حجیت برای امارات از جهت دوم یعنی طریقیت الگو برداری می کند، در اصول غیرمحرزه از جهت سوم یعنی اصل عمل الگوبرداری کرده است و در اصول محرزه از جهت چهارم یعنی محرزانه عمل کردن الگوبرداری نموده است.

ص: ۹۵

پس بنابر این مسلک در اصول محرزه از جهت چهارم قطع و در اصول غیر محرزه از جهت سوم آن الگوبرداری شده است.

شهید صدر«ره» به نقل از محقق نائینی«ره» فرموده اصول محرزه الگوبرداری از امر پنجم یعنی تنجیز و تعذیر است لکن به نظر می رسد در کلمات مرحوم نائینی چنین مطلبی وجود ندارد و این نقل اشتباه است.

البته ما سابقا در بحث فروق بین اماره و اصل مبنای محقق نائینی«ره» را با اصلاحاتی تقویت نمودیم.

مسلک سوم: طریقیت ادعایی در اصول محرزه

در باب اصول محرزه شارع دو کار انجام می دهد؛ یکی اینکه اعتبار می کند «ما لیس فیه رائحه الطریقیه طریقا»، سپس آن را به دلیل اینکه طریق است حجت قرار می دهد، به خلاف اماره که از ابتدا طریقیت ناقصه را دارد و شارع آن را تتمیم می کند و یا طبق برخی دیگر از مبانی آن طریقیت ناقصه را حجت قرار می دهد. پس طبق این بیان فرق اماره و اصل محرز در این است که اماره تکوینا محرز است ولی محرز بودن اصل اعطایی و اعتباری است نه تکوینی، آثار چنین اصلی نیز این است که اولاـ مثبتات آن حجت می شود و ثانیا در تعارض با اصول غیرمحرزه بر آنها مقدم می شوند، این مسلک به نقل از شهید صدر«ره» در برخی از تقریرات ایشان بیان شده است؛

«الأوّل: اعتبار الکاشفیّه فی الأصل التنزیلیّ. و لا أقصد بذلک جعل الکاشفیّه و الطریقیّه بالمعنی الّذی یقول به المحقّق النائینیّ (قدّس سرّه)، بل أقصد بذلک أنّه کما کان جعل الحجّیّه فی باب الأماره بلحاظ ما لها من الکشف الظنّی، کذلک یفرض الشارع أنّ الاستصحاب من هذا القبیل، فالیقین السابق بالرغم من عدم کاشفیّته و لو کشفا ناقصا و ظنّیا یفرض الشارع أنّه کاشف و أماره، فیجعل له الحجّیه، فکأنّ نکته جعل الحجّیّه له کانت هی ما فیه من الکشف، کما هو الحال فی الأماره، و الکشف کان ثابتا فی الأماره حقیقه. أمّا هنا فقد فرضه الشارع ادّعاء و عنایه- أی فرضه أماره فحکم علیه بالحجّیه- و لهذا یقول: (لیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ)، فکأنّه یقول: إنّه مع وجود الأماره علی المطلب و هو الیقین السابق لا ینبغی للإنسان ترک هذا الیقین السابق لأجل ما طرأ من الشکّ. و هذا القسم من الأصل التنزیلیّ مصداقه الاستصحاب»(۱) .



---

۱- (۱) - .مباحث الأصول -قواعد ( قاعده میسور قاعده لاضرر )، ج ۳، ص: ۴۷

به عبارت دیگر شارع در اصول محرزه از جهت دوم قطع یعنی طریقیت و کاشفیت الگوبرداری می کند لکن کاشفیت و طریقیت ادعایی نه حقیقی و تکوینی یعنی در ابتدا شارع با فرض و جعل کاری می کند که این مورد نیز در طریقیت مثل قطع بشود و سپس برای آن جعل حجیت می کند.

مسلك چهارم: طریقیت تکوینی اصول محرزه و عدم حجیت مثبتات آن

این مسلك می گوید بین اماره و اصل محرز در اینکه شارع برای هر دو از جهت دوم یعنی طریقیت الگوبرداری می کند فرقی نیست، چون هم اماره و هم اصل محرز در جایی هستند که واقعا طریقی وجود داشته باشد لکن فرق بین آنها این است که در امارات شارع کاشفیت و طریقیت را اعتبار می کند به گونه ای که لوازم آن نیز حجت باشد اما در اصول محرزه فقط نسبت به خود این اصول جعل صورت گرفته و لوازم و آثار آنها حجت نیست به همین دلیل اصل محرز به امارات خیلی نزدیك است، به همین دلیل شاید بتوان گفت اصل محرز نوعی اماره است لکن بنابر رعایت اصطلاح بزرگان به آن اصل می گوییم.

این مسلك را ممکن است به محقق خویی«ره» نسبت دهیم چون اگر چه ایشان نام اصول محرزه را می برد و می گوید استصحاب اصل محرز است لکن ایشان می گوید استصحاب نیز مانند اماره کاشف است فقط با این تفاوت که در اماره لوازم حجت است ولی در استصحاب لوازم حجت نیست، علت آن نیز این است که دلیل ما بر حجیت اماره بناء عقلاست و عقلاء در مورد اماره لوازم و ملزومات را نیز بار می کنند و شارع نیز ردعی نکرده است.

مسلک پنجم: قوت احتمال و محتمل در اصول محرزه

این مسلک، مسلک شهید صدر«ره» است ایشان می گوید در مواردی که مردم نتوانسته اند به واقع برسند و تزاحم حفظی رخ داده است شارع ساز و کاری برای حالت اشتباه و به منظور حفظ واقعیات درست کرده است که بوسیله آن وظیفه مکلفین مشخص شود، گاهی این راهکارها با یکدیگر تزاحم دارند چون اگر شارع جانب واجبات را بگیرد و بگوید به تمام مشکوکات عمل کنید در اینصورت لازم می آید در موارد بسیاری محرمات انجام بگیرد در حالیکه مفسده دارند و اگر جانب محرمات را بگیرد و بگوید همه مشکوکات را ترک کنید در اینصورت لازم می آید بسیاری از واجبات ترک شود و مصالح آن فوت گردد. اگر هم در همه جا احتیاط را جعل نماید دو محذور پیش می آید چون از یک طرف بسیاری از محرمات انجام می شود و واجبات ترک می گردد و از طرف دیگر برخی موارد ممکن است اباحه اقتضایی داشته باشد و مصلحت این بوده که مکلفین در آنجا آزاد باشند در حالیکه جعل احتیاط منافات با آن مصلحت دارد، حال شارع برای برون رفت از این مشکل در این موارد تارتا بر اساس قوت احتمال و تارتا بر اساس قوت محتمل و تارتا بر اساس هر دو حکمی را جعل می کند، اگر بر اساس قوت احتمال حکم ظاهری را جعل کرد می شود اماره و هر جا بر اساس قوت محتمل حکم ظاهری را جعل نمود می شود اصل غیرمحرز و هر جا بر اساس هر دو حکم را جعل کرد می شود اصل محرز.

بنـابراین طبق نظر ایشـان در بـاب استصـحاب هم قوت احتمـال ملاـک است و هم قوت محتمل، چون شارع می دانـد در موارد حـالت سـابقه احتمال اینکه واقع بر طبق حالت سابقه باشـد بیشتر است، از طرف دیگر می بینـد حفظ متیقن ها مصـلحت مهمی دارد به گونه ای که اگر بواسطه عمل به متیقن برخی از مصالح دیگر فوت شود اشکالی پیش نمی آید.

به این فرمایش مناقشات عدیده ای داشتیم که بحث آن در مباحث فرق بین اماره و اصل گذشت که دیگر تکرار نمی کنیم(۱)
.

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /شبهات حکمیه و موضوعیه ۹۴/۰۸/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /شبهات حکمیه و موضوعیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فوارق بین اصول محرزه و اصول غیرمحرزه بود پنج مسلک در جلسه قبل ذکر گردید.

مسلک ششم: تعبد به یک طرف شک در اصول محرزه به خلاف غیرمحرزه

این مسـلک می گویـد در اصول مطلقا چه محرزه و چه غیرمحرزه جهت طریقیت ملحوظ نظر شارع نیست اگر چه طریقیتی نیز وجـود داشـته باشـد(که حق همین است که بعضـی موارد در اصول طریقیت وجود دارد چون همـانطور که قبلاـ گفـتیم اصول عملیه همیشه در موارد شـک نیست بلکه در موارد ظنون غیرمعتبره نیز اصول عملیه وجود دارد)، بنابراین در اصول مطلقا نظر به حالت طریقیت و کاشـفیت نشـده است لکن تارتا شارع ما را به یک طرف این شک متعبد می کند و تارتا شارع کار به طرفین شک ما ندارد بلکه چیز دیگری را جعل می کند مثل اینکه شارع نسـبت به حکم واقعی تعمیم و یا تنجیز جعل می کند، اگر به یـک طرف شک توجه کرد و ما را متعبـد به آن کرد می شود اصل محرز و اگر این کار را نکرد می شود اصل غیرمحرز، مثلا دربـاب استصـحاب، شـک در بقـاء متقین سابق است شارع ما را متعبـد به یک طرف شک یعنی بقاء می کنـد به همین دلیل به استصـحاب اصـل محرز گفتـه می شـود، امـا در برائت شـارع کـار به هیچکـدام از دو طرف شـک نـدارد چـون شـارع تعبـد به هیچکـدام از دو طرف شک نمی کنـد لکن می گوید اگر در واقع وجوب یا حرمتی باشد از ناحیه شارع مأمون هستی، و یا در احتیاط می گوید اگر در واقع وجوب و یا حرمتی باشد در معصیت آن مأمون نیستی.

ص: ۹۹

---

۱- (۲) -جلسات ۱۱ و ۱۲ مباحث سال جاری.

این فارق ثمراتی دارد که از آن جمله این است که اگر در دلیلی وارد شده بود که «اگر بدهکار نبودی حج بر تو واجب است» حال کسـی شک می کنـد که بـدهکار است یا نه؟ در اینصورت اگر برائت جاری کنـد درست است که وجوب پرداخت دین

برداشته می شود ولی وجوب حج نیز ثابت نمی شود چون برائت بدهکار نبودن را ثابت نمی کند بلکه فقط مامون بودن نسبت به عدم پرداخت دین را ثابت می کند ولی اگر استصحاب جاری شود عدم بدهکار بودن ثابت می شود در نتیجه موضوع وجوب حج محرز می شود.

عمده مبانی در باب اصول محرزه و غیرمحرزه همین شش مسلکی بود که بیان گردید. همه این مبانی به جز برخی از مبانی مثل مبنای شهید صدر«ره» که اشکال ثبوتی به آن وارد کردیم از نظر ثبوتی اشکالی ندارند، لکن کلام در مقام اثبات است که به ادله مراجعه کنیم و ببینیم آیا مجعول در باب استصحاب و دیگر اصول همین است که در این مسالک گفته شده یا خیر؟

مقدمه پنجم: شبهات حکمیه و موضوعیه

در این مقدمه این مطلب بیان می شود که شکوک ما تارتا در احکام کلیه الهیه است که به آن شبهه حکمیه گفته می شود و تارتا در موضوعات است بعد از اینکه احکام کلیه الهیه را می دانیم بلکه به دلیل اشتباه امور خارجیه امر بر ما مشتبه شده است، مثل اینکه می دانیم اجتناب از ماء متنجس واجب است اما در تنجس آب خارجی شک داریم.

بنابراین گاهی شک به نحو شبهه حکمیه و گاهی به نحو شبهه موضوعیه است، شیخ اعظم«ره» و بزرگان دیگر می گویند بحث ما در اصول، در اصول جاری در شبهات حکمیه است نه اصول جاری در شبهات موضوعیه، چون برخی از اصول مثل قاعده فراغ و تجاوز فقط در شبهات موضوعیه جاری می شوند اصولی که فقط در شبهات موضوعیه بحث می کند در اصول مورد بررسی قرار نمی گیرد. و یا اصاله الفراش بنابر اینکه اصل باشد اصلی است که در شببه موضوعیه جاری می شود.

ص: ۱۰۰

اما اصولی نیز وجود دارد که هم در شبهات حکمیه جاری می شود و هم در شبهات موضوعیه، مانند اصل برائت بنابر مسلک مشهور(۱) و استصحاب بنابر مسلک مشهور(۲) که هم در شبهات حکمیه جاری می شوند و هم در شبهات موضوعیه، در اینصورت چنین اصولی وقتی در علم اصول مورد بحث قرار می گیرند از منظر جریان در شبهات حکمیه مورد بحث قرار می گیرند و اگر التفاتی هم به شبهه موضوعیه شود از باب استطراد است. وجه آن نیز همانطور که محقق خراسانی«ره» در حاشیه فرائد بیان کرده این است که اصول قواعد ممهده برای استنباط است و یا اموری است که مجتهد بما انه مجتهد منتهی به آن می شود و اصول مربوط به شبهات موضوعیه نه قواعد ممهده برای استنباط است و نه ربطی به مجتهد بما انه مجتهد دارد.

نکته:

در اینجا دو مطلب از دو نفر از بزرگان اصول وجود دارد که یکی تصریح به آن مطلب کرده و دیگری از مبانی ایشان استفاده می شود؛

مطلب اول: عدم وجود شبهات حکمیه

مطلب اول از محقق ایروانی«ره» در کتاب الاصول فی علم الاصول ایشان است، ایشان می گوید شبهه حکمیه اصلا قابل تصویر نیست چون مکلف یا عالم به تکلیف است و یا جاهل به تکلیف و معنا ندارد که گفته شود مکلف به تکلیف شک دارد(۳) ، در نتیجه مباحث اصول عملیه باید از علم اصول خارج شود، علت این سخن این است که معنا و حقیقت حکم عبارت است از اراده و خواست درونی مولا، لکن نه هر اراده ای بلکه اراده ای که به فعل غیر، تعلق گرفته باشد، حال تارتا این اراده به غیر نیز اعلام و بعث می شود و تارتا اعلام و بعث نمی شود، حکم جایی است که اراده باشد و این اراده، به فعل غیر تعلق گرفته باشد و این اراده به او ابلاغ و بعث هم شده باشد و الا حکم نیست ولو در قالب های دیگری غیر از بعث نیز مولا ایصال به عبد کرده باشد، بنابراین مجتهد اگر همه ادله را فحص کرد و هیچ دلیلی بر وجوب پیدا نکرد در اینصورت می فهمد که حکمی وجود ندارد.



---

۱- (۱) -به خلاف محقق بروجردی«ره».

۲- (۲) - به خلاف محقق خویی«ره».

۳- (۳) -اقول: البته ایشان در نهایت کلام خود می گوید حتی جهل نیز تصویر ندارد بلکه دو علم وجود دارد یا علم به تکلیف دارد و یا علم به عدم تکلیف دارد.

بنـابراین بایـد در حقیقت حکم دقت شـود اگر حقیقت حکم همین چیزی باشـد که بیـان شـد در اینصـورت جـایی برای اصول عملیه جاری در شبهات حکمیه وجود ندارد.

بنابراین اگر مکلف حکم را فهمیـد در اینصورت جهل به حکم واقعی وجود نـدارد اما اگر این حکم به مکلف نرسـید معنایش این است که اصلا حکمی وجود ندارد پس جایی برای شبهه حکمیه وجود ندارد.

بله ایشـان فقـط در یک مورد اصول عملیه در شـبهات حکمیه را جاری می دانـد و آن اصاله احتیاط است، چون می گویـد در جـایی که شـارع احتیـاط جعـل کرده در واقع حکم را ابلاـغ نموده است پس حکم وجود دارد، پس فقـط اصـاله الاحتیـاط در شبهات حکمیه وجود دارد؛

«هـذا علی مـذاق القوم ، و أمّـا نحن فلاـ نری أصـلا لشـی ء من هـذه الأـصول فی الشـبهات الحکمیّه، و إنّمـا مجاریها الشـبهات الموضوعیّه عدا أصاله الاحتیاط، بل لا شبهه حکمیّه یُفرض، و إنّما المکلّف بین قطعین: قطع بالحکم و قطع بعدمه.

توضیح ذلک موقوف علی بیان حقیقه الحکم. فاعلم أنّ الحکم هو إراده خاصّه من المولی خصوصیّتها هو تعلّقها بفعل العبد من طریق مخصوص و مقدّمه مخصوصه، و هو طریق البعث أعنی الإعلام بالإراده بداعی حرکه العبد نحو المراد و إتیانه بالمراد.

فالإراده جنس عامّ یشمل کلّ إراده حتّی المتعلّقه منها بفعل النفس، و قد خرجت هذه بقید التعلّق بفعل العبد، کما خرج بقید أن یکون ذلـک من طریق البعث مـا کـان من سائر الطرق، و هـذا متّسع الـذیل ینـدرج فیه الإراده المتعلّقه بالفعل الاضـطراری للغیر کسـحب زیـد و إدخاله الـدار، و إلقاء عمرو من شاهق، و هکـذا. کما یندرج فیه الإراده المتعلّقه بالفعل الاختیاری للغیر لکن من غیر طریق البعث، فمنه مـا کـان من طریق بـذل الأجره و غیرها من المرغّبات، و منه ما کان من طریق الإیهاب و التخویف و غیره من المکاره، و منه ما کان بطریق الحیل و اللطائف و هکذا، و کلّ هذا خارج من التکلیف.

نعم، ما كان البعث فيه بالتخويف بالعقاب يشارك فی إلزام العقل بالفعل دفعا للضرر المتوعّد عليه(لا امتثالا للحكم الشرعی).

فإذا استحضرت هذا، علمت ألا جهل يتصوّر فی التكليف؛ فإنّ حقيقته لمّا كانت منوطه بالإعلام- إذ كانت عباره عن الإراده من مسلك الإعلام- فإن كان إعلام الذی يلزمه أن يكون علم كان التكليف فعليّا بالقطع، و إن لم يكن كان غير فعلیّ بالقطع، فلا شكّ يتصوّر بالنسبه إلی التكليف»(۱) .

نكته ديگری از عبارات محقق ايروانی«ره» استفاده می شود و آن اينكه از اخبار من بلغ نمی توانيم حكم شرعی ثابت كنيم چون اخبار من بلغ می گويد هر كس ثوابی برای عملی به او رسيده و آن عمل را برای آن ثواب انجام دهد خدا آن ثواب را به او می دهد در اينصورت خدا اراده انجام آن كار را به مكلفين ابلاغ كرده لكن نه به نحو بعث بلكه به نحو وعده به ثواب در نتيجه طبق اين مبنا نمی توان طبق اخبار من بلغ فتوا به حكم داد.

## اصول عمليه/مباحث مقدماتی /شبهات حكميه و موضوعيه ۹۴/۰۸/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عمليه/مباحث مقدماتی /شبهات حكميه و موضوعيه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در شبهه محقق ايروانی«ره» بود، ايشان می گفت شبهه حكميه جز در موارد احتياط تصوير ندارد، چون حقيقت حكم عبارت است از اراده ای كه متعلق به فعل غير است به گونه ای كه اين اراده از رهگذر بعث به غير اعلام شده باشد، بنابراين در جايی كه مكلف فحص كرد و ديد كه ابلاغ حكمی نشده است می فهمد كه قطعا حكمی وجود ندارد، پس شك به حكم معنا ندارد بلكه مكلف بين دو قطع است؛ يا قطع به وجود تكليف و يا قطع به عدم تكليف دارد. بله انسان می تواند به تكليف ديگران شك كند چون نمی داند آيا حكم به ديگران بلوغ پيدا كرده يا نه؟ اما نسبت به خودش اين شك امكان ندارد چون خودش می داند كه آيا ابلاغ حكم به او شده يا خير؟

ص: ۱۰۳

---

۱- (۴) - .الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۲۸۹ و ۲۹۰

محقق ايروانی«ره» خود دو اشكال به اين مطلب را طرح كرده و به آنها جواب داده است، ما اين دو اشكال را ذكر می كنيم تا معلوم شود در پاسخ به شبهه محقق ايروانی«ره» از طريق اين دو اشكال نمی توان شبهه را برطرف نمود؛

اشكال اول: لازمه اين سخن عدم امكان فحص است

لازمه اين سخن كه گفته شود در فرض عدم ابلاغ حكم، علم به عدم وجود حكم پيدا می كنيم اين است كه فحص از تكليف

لازم نیست و غلط است چون وقتی علم به تکلیف نداریم پس یقین داریم که حکمی هم وجود ندارد در اینصورت معنا ندارد فحص صورت بگیرد چون فحص در جایی است که با صرف نظر از فحص امری در واقع وجود داشته باشد که از ما مخفی است به همین دلیل فحص می کنیم تا آن را بیابیم در حالیکه طبق سخن ایشان در فرض عدم علم به حکم اصلا حکمی وجود ندارد چون حقیقت حکم در صورت وصول به ما محقق می شود، پس فحص بر ما واجب نیست در حالیکه بالضروره این حرف باطل است مگر اینکه گفته شود وجوب فحص وجوب نفسی است به این معنا که خدا برای تحقق تکلیف فحص را واجب نموده است همانطور که برخی از بزرگان قائل شده اند لکن این مبنا صحیح نیست چون لازمه آن این است که کسی که فحص نکرد دو بار عقاب شود یکی به خاطر ترک فحص و دیگری به خاطر ترک تکلیف در حالیکه این لازمه صحیح نیست؛

«و لا یشکل علی ما ذکرناه بأنّه مستلزم لعدم وجوب الفحص عن التکلیف؛ إذ المکلّف قبل الفحص و فی ظرف عدم العلم قاطع بعدم التکلیف فمن أیّ شی ء یتفحّص إلّا أن یکون الفحص و إدخال النفس فی موضوع التکلیف واجبا نفسیّا، کما ذهب إلیه بعض»(۱) .

ص: ۱۰۴

---

۱- (۱) - .الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۲۹۰ و ۲۹۱

جواب به اشکال اول:

ایشان در پاسخ به اشکال فوق می گوید ما دلیل بر وجوب فحص داریم که در شرایط جریان اصول بیان می شود، به عبارت دیگر دلیل داریم که قبل از فحص باید احتیاط شود، این دلیل بر وجوب احتیاط، سایه اراده واقعی مولاست چون مولا نسبت به انجام این کار اراده نفسی را دارد و هنوز این اراده از راه بعث به مکلف واصل نشده به همین جهت اراده دیگری در سایه آن اراده ایجاد می شود و می گوید احتیاط کن، در اینصورت همین مقدار که اراده بر احتیاط به جهت تحفظ بر آن حکم وجود دارد کافی است برای اینکه به آن، حکم گفته شود، بنابراین همین مقدار که اراده انجام آن کار به تبع اراده احتیاط ثابت می شود کفایت می کند که حکم تحقق داشته باشد در نتیجه فحص آن نیز امکان دارد، در اینصورت برای خروج از این حکم احتیاطی لازم است که مکلف فحص نماید حال اگر پس از فحص به حکم رسید در اینصورت همان حکم برای او ثابت می شود و اگر به حکم نرسید معلوم می شود که آن حکم برای او وجود ندارد؛

«و ذلک لأنّا إنّما نقول بالفحص من أجل قیام الدلیل علی وجوب الاحتیاط قبل الفحص، و هذا بعث طریقی لأجل حفظ التکالیف الواقعیّه. و الإعلام و البعث الذی نعتبره فی موضوع التکالیف الواقعیّه هو ما یعمّ مثل هذا البعث؛ فإنّه لا یقصر عن سائر أفراد البعث؛ فإنّه بعث حقیقی إلی مراد تبعی منبعث من مراد أصلی صیانه علیه و حفظا له، فأمر «احفظ» لا یقصر و لا یفتر عن أمر «صلّ» و «صم» لا- بمقام واقعه و لا- بمقام بعثه، و المکلّف لمکان هذا البعث ألزم بالفعل إلّا أن یتفحّص و یخرج نفسه عن موضوع «احفظ»، و أمّا قبله فلا محیص له من الاحتیاط»(1) .

ص: ۱۰۵

---

۱- (۲) - .الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۲۹۰ و ۲۹۱

اشکال دوم: اشکال دور

لازمه این سخن این است که علم مکلف دخیل در حکم است پس علم به حکم، اخذ در هویت حکم شده است یعنی تا حکم معلوم نباشد حکم محقق نمی شود و این همان اشکال معروف دور است، چون طبق این بیان حکم متوقف بر علم است در حالیکه علم نیز متوقف بر این است که حکمی وجود داشته باشد؛

«إن قیل: کیف یعقل اعتبار العلم بالبعث فی هویّه التکلیف؟ و هل یعقل اعتبار العلم بالشی ء فی قوام ذات ذلک الشی ء؟»(۱) .

جواب به اشکال دوم:

ایشان در جواب می گوید آنچه که باید علم به آن پیدا شود علم به تکلیف نیست بلکه علم به جزئی است که وقتی علم به آن پیدا شد تکلیف خلق می شود چون حکم مرکب از دو جزء است؛ جزء اول اراده است و جزء دوم بعثی است که اراده در ضمن آن بعث به عبد ایصال می شود مثلا مولا اراده کرده که بگوید «صلّ»، آنچه که باید علم به آن پیدا شود علم به «صلّ» است یعنی علم به بعث نه علم به حکم، پس حکم متوقف بر علم به بعث است و علم به بعث متوقف بر وجود حکم نیست بلکه متوقف بر بعث است، در نتیجه اشکال دور مرتفع می شود؛

«نقول: ما هو المعتبر فی التکلیف هو العلم بالبعث دون نفس التکلیف لیکون من أخذ العلم بشی ء فی حقیقه ذلک الشی ء»(۲) .

علاوه بر این جواب، جواب های دیگری که محققین در جای خودش به اشکال دور داده اند نیز می توان در اینجا ذکر نمود.



---

۱- (۳) - .الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۲۹۱

۲- (۴) - .همان

مناقشه در جواب فوق:

سپس ایشان به جواب مذکور اشکالی وارد می کند و آن اینکه آیا بعث بدون در نظر گرفتن چیز دیگری مقوم حکم است یا بعثی که پشتوانه یک حکم حقیقی دارد؟ اگر بعث بدون پشتوانه مراد باشد که واضح البطلان است و اگر مراد بعثی باشد که از حکم حقیقی ناشی شود اشکال دور باز می گردد، چون اگر بخواهد یک حکم واقعی حقیقی بشود نیاز به بعث دارد و این بعث نیز مترتب بر این است که یک حکم واقعی وجود داشته باشد در نتیجه عاد المحذور.

جواب مذکور شبیه به جوابی است که برخی در آنجا(بحث اشتراک احکام بین عالم و جاهل) داده اند در آنجا اشکال دور این است که حقیقت حکم توقف دارد بر علم عبد به حکم و علم عبد به حکم توقف دارد بر حقیقت حکم، برخی محققین در آنجا اینگونه جواب داده اند که حقیقت حکم توقف بر علم عبد دارد اما علم عبد توقف بر حکم حقیقی در خارج ندارد بلکه تصور بر صورت ذهنیه دارد که به آن معلوم بالذات می گویند، پس معلوم بالعرض(حکم حقیقی خارجی) توقف بر علم عبد به حکم دارد و علم عبد به حکم نیز توقف بر معلوم بالذات(صورت ذهنیه حکم) دارد در نتیجه دور مرتفع می شود.

برخی در آن جواب مناقشه کرده اند و گفته اند آن جواب در صورتی درست است که آنچه که ماخوذ در حکم است ذات العلم باشد اعم از اینکه مطابق با واقع باشد یا نباشد اما اگر گفته شود آنچه که ماخوذ در حکم است علم مطابق با واقع است در اینصورت وقتی علم ما مطابق با واقع می شود که معلوم بالعرض(حکم خارجی) داشته باشد و الا می شود جهل مرکب پس اشکال باز می گردد.

ص: ۱۰۷

حال در اینجا نیز می گوییم اینکه می گویید بعث جزیی از حکم است و علم به بعث دور را برطرف می کند می گوییم این چه بعثی است؟ بعثی است که بدون پشتوانه است یا بعثی است که از حکم واقعی ناشی می شود؟ بعث بدون پشتوانه که باطل است و اما اگر بعث با پشتوانه مراد باشد اشکال دور بازمی گردد چون این بعث باز هم نیاز به وجود حکم حقیقی پیدا می کند؛

«و لا یدفع ما ذکرناه بأنّ البعث الصوری لا یکون بعثا ما لم یکن مترشّحا من إراده واقعیّه بالفعل، فأخذ العلم بالبعث فی حقیقه التکلیف أخذ للعلم بالتکلیف فی حقیقه التکلیف و مآله إلیه، و هو باطل»(1) .

جواب به مناقشه:

ایشان به این اشکال نیز جواب می دهد و می گوید چند نوع بعث وجود دارد؛

۱-بعث های استهزایی که هیچ واقعیتی پشت آن نیست جز همین سخره و استهزاء، واضح است که عقل حکم به وجوب چنین بعثی نمی دهد.

۲-مولا اراده واقعی داشته باشد و طبق آن اراده واقعی امر کند و به عبد نیز برسد که در اینصورت قطعا حکم وجود دارد و امتثال آن واجب است.

۳-بعث به چیزی می کند لکن اراده واقعی نیست بلکه به دلیل تحفظ بر آن حکم واقعی چنین بعثی انجام شده است مثل امر به احتیاط، در اینصورت عقل چنین بعثی را نیز واجب می داند.

۴-مصلحت به گونه ای است که مولا این کار را بکند و عبد هم این کار را انجام بدهد ولو در این فعل این مصلحت واقعی نباشد، در اینصورت نیز حق الطاعه مولا وجود دارد و عقل حکم به وجوب می کند.



---

۱- (۵) - .الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۲۹۱

۵-مولا می خواهد انفاذ امر کند و ممکن است هیچ مصلحتی نیز وجود نداشته باشد مثل اینکه بخواهد فرماندهی خود را انفاذ کند.

طبق چهار فرض اخیر عقل حکم به وجوب امتثال می کند؛

«و ذلک أنّ نفس الإراده البعثیه و البعث الصوری- و إن لم یکن متنزّلا من إراده واقعیّه- موضوع لحکم العقل ب «أطع» لکن بشرط أن یکون الفعل بما أنّه إنفاذ لکلمه المولی و إجراء لبعثه مرادا له، و إن لم یکن بعنوانه الواقعی مرادا له.

نعم، فیما لا هذا و لا ذاک- کما فی إنشاء الطلب سخریّه و مستهزئا- لا یلزم العقل بالفعل.

فحکم العقل ب «أطع» یعمّ ما إذا کان البعث متنزّلا من إراده واقعیّه متعلّقه بالفعل بعنوانه الواقعی و کان البعث مقدّمیّا لحفظ المراد الواقعی، و ما إذا کان البعث موضوعیّا و نتیجه البعث- أعنی انبعاث العبد من إنشائه- مرادا له بأن تکون المصلحه فی أن یأمر و ذاک یفعل، بل (لا)لغرض له فی نفس الفعل، بل الغرض کان قائما فی إنفاذ قوله و هذا العنوان کان مرادا له، فحینئذ أیضا یحکم العقل بالانبعاث، و تمشیته لکلمه المولی و إنفاذا لقوله و تحصیلا لغرضه»(۱) .

بررسی کلام ایشان در جلسه بعد انجام خواهد گرفت.

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /شبهه حکمیه و موضوعیه ۹۴/۰۸/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /شبهه حکمیه و موضوعیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فرمایش محقق ایروانی«ره» بود بر اینکه تقسیم شبهه به شبهه حکمیه و موضوعیه باطل است چون شبهات حکمیه قابل تصور نیست بلکه امر مکلف دائر بین دو قطع است؛ قطع به وجود حکم و یا قطع به عدم آن، ایشان دلیل خود را نیز بر این ادعا بیان نمود.



---

۱- (۶) - .الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۲۹۱

اشکالات کلام محقق ایروانی«ره»:

حول فرمایش ایشان برخی اشکالات وجود دارد که برخی از آنها مبنایی و برخی دیگر از آنها نیز بنایی است؛

اشکال اول: عدم دخل اراده شارع در حقیقت حکم

این اشکال مبنایی است و آن اینکه حقیقت حکم این نیست که اراده مولا به فعل غیر تعلق گرفته باشد به گونه ای که آن را به عبد ابلاغ کرده باشد و ابلاغ او نیز فقط باید به نحو بعث باشد، بلکه باید گفت اراده جزء حکم نیست بلکه از مبادی حکم است، حکم یک امر انشایی و اعتباری است نه یک امر نفسانی، حال اینکه اراده به چه شکل است بحث دیگری است که در جای خود آمده است، مسلک تحقیق این است که حکم امری انشایی است نه اینکه یک امر تکوینی به نام اراده باشد.

اشکال دوم: عدم سازگاری این ادعا با روایات و قاعده اشتراک

اگر علم، دخیل در حکم شدن حکم و تکلیف شدن تکلیف شود، چنین چیزی با ظواهر ادله مخصوصا ادله اصول عملیه سازگاری ندارد، مثلا یکی از ادله در باب اصول عملیه حدیث «ماحجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» است یعنی هر آنچه خدا از مردم علمش را پنهان کرده از آنها برداشته شده است.

این کلام به دو وجه دلالت می کند بر اینکه علم ماخوذ در حکم نیست؛ وجه اول این است که ظاهر این قضایا سالبه به انتفاء محمول است نه سالبه به انتفاء موضوع چون «ماحجب الله» یعنی چیزی هست و خدا آن را پنهان کرده نه اینکه پنهان شدنش در اثر این است که آن حکم وجود ندارد، علاوه بر اینکه استعمال واژه حجاب نیز در اینصورت مجازی می شود چون معنای حقیقی حجاب در جایی است که چیزی وجود دارد و پوشیده می شود.

ص: ۱۱۰

وجه دوم این است که این دلیل امتنانی است و امتنانی بودن این دلیل متناسب با این است که چیزی باشد که ایجاد زحمت می کند و برداشته شده پس در برداشته شدن آن باید منت بر عباد وجود داشته باشد و الا طبق مسلک محقق ایروانی«ره» حکمی وجود ندارد تا برداشته شدن آن امتنان باشد.

ثالثا این مطلب با اشتراک احکام بین عالم و جاهل سازگاری ندارد، در حالیکه اشتراک احکام بین عالم و جاهل امری است که تقریبا مفروغ عنه است، چون طبق فرمایش محقق ایروانی«ره» نسبت به جاهلین، حکم وجود ندارد پس طبق این مبنا اشتراک معنا ندارد و احکام مشترک بین عالمین و جاهلین نیست، حال اثبات اشتراک احکام بین عالم و جاهل دو طریق دارد؛ یکی این است که به اطلاقات ادله احکام استناد کنیم و بگوییم این احکام برای جاهلین نیز ثابت است و دیگری اینکه به ادله خاصه ای که دلالت بر اشتراک احکام بین عالمین و جاهلین دارد استناد نماییم.

دلیل اول یعنی اطلاق روایات ممکن است دوری باشد چون ممکن است گفته شود این اطلاق در صورتی درست است که تصور شود احکام برای جاهلین نیز وجود دارد چون اطلاق در جایی درست است که امکان داشته باشد اما اگر ثبوت حکم برای جاهلین غیر ممکن شد در اینصورت چنین اطلاقی منعقد نمی شود. اما اگر به دلیل دوم یعنی روایات و ادله اشتراک تمسک شود در اینصورت می توان اشتراک را ثابت نمود، مرحوم صاحب وسائل کتابی دارد در چهار جلد که تکمله وسائل الشیعه است، ایشان در این کتاب روایات اصولی را جمع آوری فرموده است که در آنجا بابی به نام باب اشتراک احکام دارد.

بنابراین کسی که اشتراک احکام را از اصول مسلمه می داند می تواند بفهمد که این مبنا صحیح نیست.

این اشکال هم می تواند مبنایی باشد و هم می تواند بنایی باشد، اگر ایشان بگوید مبنای اشتراک احکام را قبول ندارم می شود اشکال مبنایی و اگر بگوید قبول دارم می شود اشکال بنایی.

اشکال سوم: جریان اصول عملیه در موارد تخویف

این اشکال یک اشکال بنایی است، ایشان بعد از اینکه مطلب خود را توضیح داد گفت در باب تکلیف جهل متصور نیست، بله در دیگر اقسام اراده که خارج از حقیقت تکلیف است مثل اجرت، تخویف و ترغیب شک متصور است :

«فإذا استحضرت هذا، علمت ألا- جهل یتصوّر فی التکلیف ... نعم، یتصوّر ذلک بالنسبه إلی سائر أقسام الإراده الخارجه عن حقیقه التکلیف ممّا أشرنا إلیه»(۱) .

لکن این مساله را نیز قبول کرده که در مواردی که بعث از طریق تخویف و مانند آن است عقل از باب دفع ضرر محتمل حکم به وجوب امتثال می کند؛

«نعم، ما کان البعث فیه بالتخویف بالعقاب یشارک فی إلزام العقل بالفعل دفعا للضرر المتوعّد علیه».

اشکال این است که طبق مبنای این بزرگوار در موارد تخویف و مانند آن نیز عقل از باب دفع ضرر محتمل حکم به وجوب امتثال می کند و این یعنی تکلیف وحکم از راه اصول عملیه، بنابراین در اینصورت نزاع لفظی می شود چون اینکه شما بگویید حقیقت تکلیف در موارد شک وجود ندارد موجب نمی شود که اصول عملیه از علم اصول خارج شود، پس طبق این نزاع لفظی به موارد اصول، شبهات تکلیفیه گفته نمی شود بلکه شبهات مثلا تخویفیه گفته می شود ولی جریان اصل عملی در این موارد نیز قابل انکار نیست.



---

۱- (۱) - .الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۲۹۰

اشکال چهارم: عدم دخل علم به ابلاغ در تحقق تکلیف

از عبـارت خود محقق ایروانی«ره» در بـاب اصول عملیه اسـتفاده می شود که همین مقـدار شـارع اراده خود را به طرق متعـارفه ابلاـغ کنـد برای حکم شـدن کفـایت می کنـد، بنـابراین برای اینکه تکلیف و حکم محقق شود حتمـا لاـزم نیست حکم مولاـ وصول به عبد پیدا کند و عبد به آن علم پیدا کند، بلکه همین مقدار که مولا از طرق متعارفه این حکم را ابلاغ کرده باشد ولو این ابلاـغ به مـا نرسیده باشـد در تحقق حکم و تکلیف کفـایت می کنـد پس آنچه که مقوّم حکم است علم نیست بلکه ابلاغ مولا به نحو متعارف است؛

«اعلم أنّ الأصول الثلاثه العقلیّه لا شرط لها وراء تحقّق مجاریها، و مجری أصاله البراءه و التخییر العقلیّین هو الجهل بالتکلیف مع عدم إیداع المولی له فی الطرق المعتاده بین الموالی و العبید، أو فی طرق هو اعتادها، فإذا کان معتاد الشارع إیداع التکالیف فی الکتـاب و السنّه فبمجرّد الجهـل بهـا لاـ یمکن إجراء الأصـل؛ إذ لعلّهـا مودعه فی الکتـاب و السنّه، فـإحراز المجری یحتاج إلی الفحص عن الکتاب و السنّه، و معرفه أنّ التکلیف لیس فیهما، فإذا تفحّصـنا و لم نجد التکلیف فیهما علمنا تحقّق مجری الأصـل من أوّل الأمر، لا أنّ مجراه فعلا تحقّق»(1) .

پس فرمایش ایشان بنابر مسـلک خود ایشان مورد اشـکال قرار می گیرد حال اگر گفته شود که سخن ایشان در حقیقت حکم، طبق مسلک قوم بوده در اینصورت این اشکال می شود اشکال مبنایی، اما اگر آن مبنا مبنای خود ایشان باشد در اینصورت می شود اشکال بنایی.

ص: ۱۱۳

---

۱- (۲) - .الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۳۴۲

اشکال پنجم: علم به وجود حکم به احتیاط از راه وجود دین

همانطور که از کلمات خود ایشان استفاده شد آنچه که ما لازم داریم نفس آن امر اصیل نیست بلکه اگر امر به احتیاط کند نیز وصول است، ما می گوییم همینکه از یک طرف علم به دین پیدا کردیم و فهمیدیم مثل بهائم نیستیم و از طرف دیگر دین نیز خواسته هایی دارد و آن خواسته ها را انشاء کرده است در اینصورت یک علم اجمالی کبیر برای ما پیدا می شود که به دنبال آن عقل حکم به احتیاط می کند.

بنابراین خود اینجا مثل امر به احتیاط از جانب شارع می ماند یعنی همانطور که امر به احتیاط از جانب شارع مقوم حکم است امر به احتیاطی نیز که ما به خاطر وجود دین می فهمیم نیز مقوم حکم است، بنابراین ما یک «احفظ» و «احتط» از دل تصدیق به دیانت در می آوریم و وزان آن مثل «احتط» و «احفظی» است که خود شارع جعل می کند، پس موضوع حکم عقل به وجوب درست می شود اگر چه اسم آن را حکم نگذارید.

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /شبهه حکمیه و موضوعیه ۹۴/۰۸/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /شبهه حکمیه و موضوعیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اشکالات به فرمایش محقق ایروانی«ره» بود.

اشکال ششم: عدم وجود اشکال در جریان استصحاب

محقق ایروانی«ره» طبق مسلک خود گفت استصحاب از اصول عملیه باید خارج شود، در حالیکه چنین سخنی طبق مسلک خودشان نیز صحیح نیست چون وزان استصحاب از جهتی وزان اصاله الاحتیاط است. چون درست است که طبق مبنای ایشان مبنی بر اینکه تکلیف متقوم به وصول حکم است مکلف الان یقین به عدم حکم واقعی دارد اما اشکالی نیست در اینکه شارع بگوید: «در جایی که یقین به عدم حکم داری و حالت سابقه نیز وجود دارد بنا را بر حالت سابقه بگذار»، دراینصورت درست است اصل عملی راجع به تکلیف مشکوک غلط است چون تکلیف مشکوک مقطوع العدم است اما اشکالی ندارد که بگوید در ظرف قطع به عدم تکلیف اگر حالت سابقه وجود دارد بنا را بر حالت سابقه بگذارید.

ص: ۱۱۴

این بناگذاری بر حالت سابقه کار مجتهد است به این معنا که در مواردی که مجتهد به واسطه شک در حکم واقعی طبق مبنای محقق ایروانی«ره» یقین به عدم حکم شرعی دارد باید بنا را بر حالت سابقه بگذارد و بر طبق حالت سابقه حکم دهد.

مطلب دوم: مبنای محقق اصفهانی«ره» در حقیقت حکم

فرمایش دیگری که در مقام است مبنای محقق اصفهانی«ره» است، ایشان در اینکه می گوید مقوّم حکم، وصول است با محقق ایروانی«ره» مشترک است، لکن در دو نقطه با او اختلاف دارد؛ اختلاف اول این است که محقق ایروانی«ره» می گفت حکم اراده است اما ایشان مانند مشهور می گوید حکم اراده نیست بلکه یک امر انشایی است، دومین اختلاف محقق اصفهانی«ره» با محقق ایروانی«ره» این است که ایشان می گوید بعث واصل به تنهایی کفایت نمی کند بلکه ایعاد به نار و عقاب نیز باید ضمیمه شود، چون ایشان می گوید حقیقت حکم «جعل ما یمکن ان یکون داعیا» است، یعنی مولا چیزی را جعل کند که عقل را برانگیزاند ایشان می گوید در نفوس عامه مردم امر و نهی به تنهایی برانگیزاننده نیست، بلکه در صورتی امکان داعویت پیدا می کند که ایعاد به عقاب هم به امر و نهی ضمیمه شود پس طبق مبنای ایشان در حکم، هم وصول نیاز است و هم جعل عقاب.

اشکال مبنای محقق اصفهانی«ره»:

مشهور با سخن محقق اصفهانی«ره» مخالف هستند چون لازم بودن جعل عقاب در صورتی است که عقل، حکم به استحقاق عقاب به مجرد تکلیف ندهد و الا اگر عقل حکم به عقاب کند دیگر نیازی به جعل عقاب از طرف مولا نیست، علاوه بر اینکه جعل ما یمکن ان یکون داعیا یعنی داعویت امکان داشته باشد حال اگر در نفس کسی مانعی از این داعویت وجود داشته باشد با امکان داعویت منافاتی ندارد پس طبق این مبنا نیز با امر به تنهایی تعریف امر محقق می شود و نیاز به ضمیمه ندارد، بله در جایی که شارع شدت اهتمام دارد لازم است از عقاب سخن بگوید لکن اینها نقشی در حکم بودن حکم ندارد بلکه نقش در اجرای حکم دارد.

البته جای بررسی مبانی حقیقت حکم در جای خود یعنی باب حکم باید طرح شود مثلا خود محقق اصفهانی«ره» در کتاب الاصول علی نهج الحدیث از حقیقت حکم بحث کرده است و مبنای خود را بیان کرده و بر آن دلیل آورده است.

مطلبی که محقق اصفهانی«ره» به آن تصریح نکرده اما لازمه مبنای ایشان در حقیقت حکم است این است که طبق مبنای ایشان از یک طرف وقتی مجتهد تفحص کرد و حکم یافت نشد به معنای عدم وجود حکم است، از طرف دیگر عقل نیز می گوید عقاب بلابیان قبیح است در نتیجه عقاب هم وجود ندارد، بنابراین طبق مسلک محقق ایروانی«ره» در موارد شک در تکلیف یک رکن وجود ندارد و آن وصول است اما بنابر مسلک محقق اصفهانی«ره» دو رکن وجود ندارد؛ یکی وصول و دیگری عقاب چون در موارد شک در تکلیف عقل حکم به قبح عقاب بلابیان می کند در نتیجه عقابی هم وجود ندارد در حالیکه طبق مسلک ایشان در حقیقت حکم علاوه بر وصول حکم، ایعاد بر عقاب نیز اخذ شده بود.

نتیجه:

پس از این مقدمه نتیجه می گیریم که اصول تقسیم به اصول جاری در شبهات حکمیه و اصول جاری در شبهات موضوعیه می شود و این تقسیم بر خلاف فرمایش محقق ایروانی«ره» درست است و بحث ما در اصول عملیه ای است که جاری در شبهات حکمیه است.

مقدمه ششم: تبیین مجاری اصول عملیه

در مقدمه ششم از این مطلب بحث می شود که مجاری اصول عملیه چیست؟

مقدمه هفتم: اقسام اصول عملیه

در مقدمه هفتم نیز این مطلب بحث می شود که تعداد اصول عملیه چندتاست و آیا همه آنها در اصول بحث می شود یا خیر؟

ص: ۱۱۶

بنابر جهتی مقدمه هفتم را بر مقدمه ششم مقدم می کنیم. در این مقدمه دو مقام وجود دارد:

مقام اول تعداد اصول عملیه

در تعداد اصول عملیه سه نظر وجود دارد؛

نظر اول اینکه اصول عملیه منحصر در چهار مورد است یعنی اصاله البرائه، استصحاب، احتیاط و تخییر.

نظر دوم این است که اصول عملیه پنج تاست و اصاله الطهاره در شبهات حکمیه نیز به آن اضافه می شود، این نظر المباحث الاصولیه مورد تصریح قرار گرفته و از محقق خویی«ره» نیز همین نظر استفاده می شود.

نظر سوم این است که اصول عملیه محصور در این اموری که ذکر شد نیستند و بیشتر از پنج مورد است یکی از افرادی که قائل به این قول است شهید صدر«ره» در مباحث الاصول است، ایشان یکی از این اصول را اصاله عدم النسخ می داند بنابر اینکه اصل عدم نسخ یک اصل مستقل در مقابل استصحاب عدم نسخ و در مقابل تمسک به اطلاقات ادله باشد.

مرحوم سید نیز در حاشیه فرائد موارد عدیده ای را به عنوان اصل عملی ذکر می کند که در جلسه بعد خواهد آمد.

## اصول عملیه/مقدمات /تعداد اصول عملیه ۹۴/۰۸/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مقدمات /تعداد اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مقدمه ششم بود. دو مسئله باید مورد بررسی قرار گیرد: اول این که اصول عملیه چه تعداد است؟ دوم این که اگر بیش از چهارتاست چرا روش اصولیون تنها بحث از ۴ اصل عملی است؟

اقوال در مورد تعداد اصول عملیه

اما در بررسی سوال اول گفتیم سه قول اصلی در مسئله وجود دارد:

قول اول از شیخ اعظم و بزرگانی مانند محقق حائری در درر و محقق داماد در محاضرات بود که اصول عملیه را منحصر در چهار تا می دانند.

ص: ۱۱۷

قول دوم این بود که منحصر در پنج تاست و اصل الطهاره را هم اضافه کرده اند که از ظاهر کلمات محقق خویی این استفاده

می شود و بعض شاگردان ایشان در المباحث الاصولیه تصریح به این مطلب کرده اند.

قول سوم این بود که تعداد بیش از پنج تاست اما تعداد دقیق را نفرموده اند چون استقراء تام نشده است و دلیل عقلی هم بر حصر وجود ندارد. شهید صدر چنین قائل است و می فرماید: اصاله عدم نسخ بنا بر این که به استصحاب بر نگردد جزء اصول است.

صاحب عروه هم در حاشیه بر فرائد موارد عدیده ای ذکر کرده است. از آن جایی که کمتر به این موارد توجه می شود ذکر این موارد لازم است. ایشان علاوه بر چهار اصل معروف موارد زیر را اضافه فرموده اند:

اصول عملیه مازاد بر چهار اصل معروف

مورد اول: اصاله الطهاره

مورد دوم: قاعده تسامح در ادله سنن

و منها: قاعده التسامح فی أدله السنن و الکراهه بناء علی أن یستفاد من أخبارها استحباب العمل الذی بلغ فیه ثواب و إن لم یکن کذلک فی الواقع، فإنّه حینئذ مستحبّ ظاهریّ ما دام عدم الدلیل المعتبر، و لم یدخل فی الأصول الأربعه(۱) .

نظرات در مورد اخبار من بلغ

در مورد اخبار من بلغ سه نظر عمده وجود دارد:

اول: در اخبار من بلغ چیز جدیدی جز ما یدرکه العقل ذکر نمی شود. عقل می گوید هر سخنی که از شارع به دست شما رسید در مواردی که قطع به خلاف ندارید اگر به امید این که از شارع صادر شده باشد انجام دهید، کاری حَسَن و انقیاد است.



---

۱- (۱) حاشیه فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۴۵.

این روایات هم همین مطلب را بیان می کنند و ارشاد به حُسن انقیاد هستند به این که این کار مستحسن است و خداوند به آن ثواب می دهد و ثوابی که عطا می شود ثواب انقیاد است نه ثوابی که آن مخبر خبر داده است.

دوم: این اخبار وعده می دهد همان ثوابی که در آن خبر یا فتوا ذکر شده است به عامل آن، عطا می شود اگر چه جعل نشده باشد؛ بدون این که استفاده استحباب و حکم شرعی بشود. خداوند بدون این که قانون جعل کرده باشد و آن را مستحب قرار داده باشد ثواب را عطا می کند.

سوم: مفاد این اخبار این است که هر جا دلیل غیر حجتی برثواب یا استحباب یا کراهت امری قائم شد، شارع آن چیز را مستحب یا مکروه قرار می دهد. اگر این اخبار نشده بود شارع آن را مستحب قرار نمیداد بلکه بر اثر این گفته و در این ظرف شارع آن را مستحب قرار می دهد.

اگر چه کسی که این نسبت را به شارع داده است به جهت کذب و تشریع مستحق عقاب است اما شارع برای کسانی که در این ظرف به آن عمل کرده اند مستحب قرار میدهد.

بسیاری از فقها قائل به این نظر هستند و در رساله هایشان بسیاری از فتاوای بر استحبابشان بر همین مبناست.

اگر کسی قائل به نظر سوم شود این قاعده نیز یک اصل عملی می شود زیرا شارع در ظرف شک و جهل حکم استحباب را جعل می کند همان طور که در موارد اصول عملیه دیگر برائت یا احتیاط جعل می کند. تعریف اصل عبارت از حکمی بود که شارع در ظرف شک به واقع جعل می کند و این تعریف در اینجا هم صادق است.

ص: ۱۱۹

دامنه این اصل از اصاله البرائه وسیع تر می شود زیرا اصاله البرائه برای باب طهارت و نماز و حج کاربرد دارد اما این اصل در سراسر فقه است.

مورد سوم: قاعده توقیفیه عبادت

و منها: قاعده توقیفیه العباده و أنّه لا یجوز فعل عباده بقصد کونها من الدین مع الشک و عدم دلیل معتبر علی إثباتها، و هو قسم من التشریع المحرّم و إن کان فی الواقع ثابتا من الدین إلّا أنّ المکلّف لمّا لم یعلمه یحرم علیه الفعل ظاهرا بناء علی أنّ الفعل بقصد التشریع حرام لا القصد فقط کما قیل، فلا شک أنها أیضا من الأصول المعتبره(۱) .

در بحث توقیفیه عبادت به این معنا که اگر کسی از نزد خود عبادتی را اختراع کند دو مبنا وجود دارد:

برخی قائلند هم عمل حرام است و هم قصد. نظر دیگر این است که تنها قصد حرام است و عمل حرام نیست؛ همان طور که در عمل ما یتجری به دو نظر وجود دارد. در اصول بحث شده که اگر کسی آبی را به توهم این که خمر است بخورد در این صورت آیا تنها قصد او حرام است یا همین عمل آب خوردن هم حرام است؟

در اینجا مرحوم سید می فرماید این قاعده ای که در فقه معروف است که عبادات امور توقیفیه است بنا بر این مسلک که بگوییم عمل حرام می شود. در این صورت این قاعده هم اصل عملی می شود.

مثلا اگر روایت ضعیفی بر یک عمل وجود داشته باشد مانند نماز دوازده رکعتی با یک سلام. اگر کسی اعلام کند این نماز وجود دارد و به عنوان عملی از دین آن را انجام دهد در این صورت این عمل حرام می شود ولو واقعا این روایت صادر شده باشد و در واقع حکم خداوند همین باشد اما در ظرف شک، هم انجام آن و هم فتوا دادن به آن حرام است. فلذا جزء اصول عملیه می شود.



---

۱- (۲) همان.

مورد چهارم: اصول جاری در شک در احکام وضعیه

و منها: الأصول الجاریه فی الشک فی الأحکام الوضعیه مطلقا. فإنّها خارجه عن الأصول الأربعه، مثلا لو شکّ فی أنّ الفاضل من فریضه الأخت و کلاله الأم فی الإرث یردّ علی الجمیع أو علی الأخت فقط کما هو مختلف فیه کذلک، و لا یمکن فیه الاحتیاط فیعمل علی التشریک، أو قاعده أخری هی الأصل فی المسأله، و لا یدخل تحت أحد الأصول الأربعه، و أمثاله فی باب المیراث کثیره.

در باب احکام وضعیه گاهی شک به وجود می آید مانند مسئله ارث در که در بعضی موارد وقتی سهام را محاسبه می کنند از ترکه مقداری مازاد باقی می ماند که این سوال پیش می آید در این است که این مازاد از کیست و چگونه باید تقسیم کنند. در این موارد احتیاط هم ممکن نیست. زیرا نه می توان همه را به یک نفر داد و نه می شود تنصیف کرد. در این موارد قاعده هایی که در باب ارث ذکر می شود مربوط به ظرف شک است. یعنی شارع می فرماید وقتی شک دارید که ماترک میت چگونه باید تقسیم شود فلان کار را انجام بده. بنابراین مربوط به ظرف شک است همان طور که اصاله الطهاره مربوط به ظرف شک بود.

مورد پنجم: اصل برائت در مستحبات و مکروهات

و منها: أصاله البراءه فی المستحبات و المکروهات فی الشک فی التکلیف بهما و أصاله الاحتیاط فی الشک فی المکلّف به فیهما فإنّهما خارجان عن الأصول الأربعه علی ما فصّله فی المتن (۱)

مرحوم شیخ اصول اربعه را مربوط به موارد الزامیات یعنی شبهه وجوبیه و تحریمیه می داند. اما گاهی شبهه مربوط به الزامیات نیست بلکه شک در استحباب می کند. گاه نیز اصل استحباب را می دانیم اما شک در مکلف به داریم یعنی نمی دانیم این امر یا امر دیگر مستحب است.



---

۱- (۳) حاشیه فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۴۶.

در این موارد وقتی شک کردیم شارع میتواند اصولی قرار دهد مثلا بفرماید هر وقت شک کردی بنا را بر استحباب بگذار. پس این هم یک اصلی است که در این موارد جاری می شود.

نکته: در موارد غیر الزامیات، اصول اربعه جاری نمی شود. مثلا برائت نمی شود جاری شود زیرا احتمال عقاب وجود ندارد تا برائت جاری شود. البته طبق یک احتمال در «رفع ما لایعلمون» احتمال جریان آن هست. توضیح این که شیخ در این موارد کلمه «مؤاخذه» را در تقدیر می گیرد. اما اگر کسی مانند عده ای از بزرگان بگوید تقدیر خلاف ظاهر است بلکه ظاهر روایت این است که خود «ما لا یعلمون» برداشته شده است. لیکن به ادله تصویب مراد از برداشتن شدن این نیست که واقعا در لوح واقع این حکم محو می شود بلکه مراد این است که در مقام و حوزه تشریع و مسئولیت در مقام ظاهر برداشته شده است نه در مقام واقع. بحث تفصیلی این مطلب در قاعده حدیث رفع خواهد آمد.

طبق مبنای دوم می توان گفت مکروه مشکوک هم برداشته شده است. اما علی ای حال اگر هم شامل بشود امری است غیر از برائتی که در الزامیات وجود دارد. پس این نیز اصلی است که در این باب جریان دارد.

مورد ششم: قاعده اولویت دفع مفسده از جلب منفعت

و منها: قاعده أنّ دفع المفسده أولی من جلب المنفعه فیما إذا دار الأمر بین واجب و حرام.

اگر شک کردیم چیزی حرام یا واجب است و دلیلی بر هیچ کدام از دو طرف پیدا نکردیم، ادعا شده شرعا یا عقلا قاعده این است دفع مضرت اولی از جلب منفعت است و باید حکم به حرمت کرد.

ص: ۱۲۲

این هم یک اصل است که در ظرف شک جاری می شود.

مورد هفتم: قاعده شک ساری

گاهی شک در بقاء متیقن سابق داریم که مجرای استصحاب است. اما گاهی شک در اصل یقین سابق پیدا می کنیم که آیا آن یقین صحیح بود یا نه. به این موارد شک ساری می گویند چون شک سریان در اصل وجود یقین سابق می کند. از این قاعده هم باید در زمره اصول بحث شود.

تمامی اصولیون به تبع مرحوم آخوند ذهنشان تنها متوجه به اصل الطهاره شده و فرموده اند که علت عدم بحث از اصاله الطهاره فلان وجه است. در حالی که باید علت بحث نکردن از اصول مذکوره را هم بیان کنند. ذهنها منعطف به غیر اصاله الطهاره نشده است. البته مرحوم آخوند تعبیری دارد که نشان می دهد ایشان توجه داشته که ممکن است اصول دیگری هم باشد چون فرموده از مواردی مانند اصاله الطهاره بحث نمی کنیم.

بنابراین حق با مرحوم سید است که تعداد بیش از پنج مورد است و برای احاطه بر تمامی موارد باید استقراء تام در اصول داشته باشیم.

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /تعداد اصول عملیه ۹۴/۰۸/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /تعداد اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تعداد اصول عملیه بود و گذشت که اقوال متعددی در این مسئله وجود دارد.

کلام محقق حائری«ره»در تعداد اصول عملیه:

مرحوم حائری«ره» در دررالاصول و به تبع ایشان شاگردشان محقق داماد«ره» فرموده اند دلیل داریم که اصول عملیه بیش از چهار مورد نیست. بنابر این هم خود اصول و هم مجاری آنها بیش از چهار صورت نیست.

ص: ۱۲۳

حاصل فرمایش محقق حائری«ره» این است که مواردی که برای فقیه شک پیش می آید به حصر عقلی چهار صورت بیشتر ندارد؛ یا حالت سابقه شرعا ملحوظ است و یا حالت سابقه ملحوظه ای وجود ندارد، چه اینکه سالبه به انتفاء موضوع باشد یعنی اصلا حالت سابقه نداشته باشد یا اینکه حالت سابقه دارد و لحاظ نمی شود.

جایی نیز که حالت سابقه ملحوظه دارد گاهی شک در اصل تکلیف است و گاهی اصل تکلیف محرز است ولی شک در مکلف به است و دراین صورت که شک در مکلف به است یا احتیاط ممکن است یا خیر.

مثال شک در مکلف به با امکان احتیاط:

مثلا شخصی پنج فرسخ می رود و سه فرسخ برمی گردد لذا شک می کند که آیا نماز شکسته است یا تمام؟ در این صورت اصل تکلیف محرز است ولی شک درمکلف به داریم که نماز قصر است یا تمام یا مثلا شک می کنم که روزه امروز واجب است یا روزه فردا ؟

مثال شک در مکلف به با عدم امکان احتیاط:

مثلا عمل واحدی است که متعلق شک واقع شده مثل روزه در این روز، در جایی که شک داریم که آیا این روزه واجب است یا حرام، در چنین صورتی احتیاط ممکن نیست چرا که دائر بین محذورین است و لذا برائت جاری می شود.

بنابر این مجاری اصول به حصر عقلی بیش از موارد اربعه مذکور نیست.

حصر عقلی اصول عملی:

اما در صورت اول که حالت سابقه ملحوظه دارد جز استصحاب چیزی ممکن نیست و حالت دوم که حالت سابقه ملحوظه ندارد و شک در اصل تکلیف است، در چنین صورتی فقط برائت ممکن است و حالت سوم که شک در مکلف به است و احتیاط هم ممکن است مجرای احتیاط می باشد و اصلی دیگر ممکن نیست و در صورت آخر که احتیاط ممکن است عقلا تخییر ثابت است؛

ص: ۱۲۴

«و هی منحصره فی اربع، لان الشک اما ان یلاحظ فیه الحاله السابقه اولا، فالاول مجری الاستصحاب، و الثانی اما ان یکون الشک فیه فی جنس التکلیف اولا، و الاول مجری اصاله البراءه، و الثانی اما ان یمکن فیه الاحتیاط أو لا، فالاول مورد الاحتیاط، و الثانی مجری التخییر».(۱)

نتیجه: همانطور که مجاری اصول منحصر در چهار مورد است خود اصول نیز منحصر در چهار مورد می باشند.

شاگرد ایشان محقق داماد«ره» نیز می گوید:

«فی کون الاصول العملیه اربعه حسب انحصار مجاریها عقلا: و هی لا تزید عما ذکر،...و بذلک تعرف ان انحصار موارد الاصول فیما ذکر عقلی، لعدم امکان تعقل الشق الآخر محکوما بغیر ما ذکر من الاصول، فلا نحتاج الی القول بان الحصر استقرائی، فتامل فانه دقیق».(۲)

این کلام ایشان «فلانحتاج الی القول بان الحصر استقرائی» تعریض است به بزرگانی مثل محقق خوئی«ره» که فرموده اند اگر چه مجرای اصول، عقلی است، اما حصرِخودِ اصول استقرائی است، بنابر این عقلاً جز همین اصول چهار گانه در بالا، چیز دیگری در مجاری اصول تصور ندارد.

اشکالات بیان محقق حائری«ره»:

اشکال اول:

اینکه فرمودید شک چهار حالت دارد ، مشکوک را چه چیزی گرفتید؟ احکام الزامیه گرفتید یا احکام وضعیه یا احکام غیر الزامیه؟ اگر مشکوک تکلیف الزامی باشد شاید بتوان گفت فرمایش شما طبق ادله صحیح است ولی اگر مشکوک، احکام وضعی باشد مثل حلیت، طهارت، صحت دیگر این فرمایش صحیح نیست چرا که در احکام وضعیه برائت و اشتغال جاری نیست، بنابر این ظاهرا این دو بزرگوار فقط به دو شق اصلی از بحث نگاه کرده اند یعنی احکام الزامیه تحریمیه یا وجوبیه.

ص: ۱۲۵

---

۱- (۱) دررالفوائد، ص: ۴۲۶.

۲- (۲) المحاضرات ( مباحث اصول الفقه )، ج ۲، ص: ۱۸۹.

از منظر دیگر باید گفت در بحث از تعداد اصول عملیه از چه لحاظ بحث می کنیم،گاهی اوقات از لحاظ طرح شدن در اصول نگاه می کنیم و گاهی اوقات از نظر شخص خاص، که در صورتی که از نگاه شخص خاصی بحث کنیم باید گفت به اختلاف مذاهب مختلف می شود و تعداد خاصی ندارد چرا که ممکن است هر کسی یک اصل را قبول کند و دیگری قبول نداشته باشد، ولی در مباحث علم اصول نظر به شخص خاص نیست و الا باید بسیاری از مباحث را حذف کنیم بلکه بحث از اموری است که ممکن است معتبر باشند.

اشکال بر فرمایش محقق داماد«ره»:

اما اینکه مرحوم داماد می فرمایند «مستغنی از حصر استقرائی هستیم»، اصلا روشن نیست که مراد چیست و شاید اشتباه از مقرر باشد چرا که بله اگر عقلاـ در این صور چیز دیگری نمی شد گفت حق با ایشان بود ولی اگر قابل گفتن است ولی با دلیل رسیده ایم به اینکه چیز دیگری نمی شود گفت در این فرض دیگر فرمایش ایشان«مستغنی از استقراء هستیم» صحیح نیست.

بله عقلا مجرایی غیر از مجاری مذکور وجود ندارد اما در این مجاری اربعه که حصر عقلی دارند می توان گفت که اصلی دیگر جاری است مثلا به روایتی دست پیدا کنیم که تکلیف دیگری داشته باشد مثلا بفرماید در موارد شک در اصل تکلیف در موارد خاصی باید احتیاط کنید یا اینکه به صورت ملفَّق یک روز برائت جاری کنید و روز دیگر احتیاط.

نتیجه: حق با مرحوم سید«ره» است و همانطور که بعضی از بزرگان فرموده اند ما دلیلی بر محصور بودن اصول نداریم.

ص: ۱۲۶

**اصول عملیه/مباحث مقدماتی /تعداد اصول عملیه ۹۴/۰۸/۲۵**

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /تعداد اصول عملیه

علت اقتصار اصولیون بر اصول چهارگانه:

سوالی در اینجا طرح می شود و آن این است که اگر اصول عملیه بیش از این چهار قسم است چرا اصولیون فقط اقتصار بر همین چهار مورد کرده اند و از دیگر اصول بحث نکرده اند؟

قبل از پاسخ به این سوال ذکر نکته ای لازم است و آن اینکه اصولیون چون فکر می کرده اند اصل زائدی که مورد بحث است اصاله الطهاره است به همین دلیل فقط در مورد همین اصل به سوال فوق پاسخ داده اند اما در مورد اصول دیگر بحثی نکرده اند ما نیز ابتدا در مورد همین اصل بحث می کنیم و سپس از بحث اینجا علت عدم ذکر دیگر اصول نیز روشن می شود.

وجوه اقتصار بر اصول چهارگانه:

وجه اول: عدم اهمیت اصاله الطهاره

این جواب از محقق خراسانی«ره» است، ایشان می گوید درست است که اصاله الطهاره یک اصل عملی است و در شبهات حکمیه هم جاری می شود و جای بحث از آن نیز در اصول است لکن سرّ عدم ذکر آن در اصول این است که بحث از اصاله الطهاره بحث مهمی نیست، به خلاف چهار اصل دیگر که مهم هستند و نیاز به بحث دارند.

ایشان دو دلیل برای عدم اهمیت اصاله الطهاره بیان می کند؛ دلیل اول این است که اصاله الطهاره اصلی ثابت است و محل اختلاف بین علما نیست و دلیل دوم ایشان نیز این است که اصول عملیه چهارگانه سیال در فقه هستند و از طهارت تا دیات مورد استفاده قرار می گیرند، اما اصل طهارت فقط در یک باب فقه کاربرد دارد به همین دلیل در اصول مورد بحث قرار نمی گیرد تا اصول مدوّن متورم نشود؛

ص: ۱۲۷

«و المهم منها أربعه فإن مثل قاعده الطهاره فیما اشتبه طهارته بالشبهه الحکمیه و إن کان مما ینتهی إلیها فیما لا حجه علی طهارته و لا علی نجاسته إلا أن البحث عنها لیس بمهم حیث إنها ثابته بلا کلام من دون حاجه إلی نقض و إبرام بخلاف الأربعه و هی البراءه و الاحتیاط و التخییر و الاستصحاب فإنها محل الخلاف بین الأصحاب و یحتاج تنقیح مجاریها و توضیح ما هو حکم العقل أو مقتضی عموم النقل فیها إلی مزید بحث و بیان و مئونه حجه و برهان، هذا مع جریانها فی کل الأبواب و اختصاص تلک القاعده ببعضها فافهم»[(۱)] .

نکته:

برخی از عبارت فوق اینگونه فهمیده اند که محقق خراسانی«ره» می خواهد بگوید اصاله الطهاره جزء اصول نیست در حالیکه ایشان نمی خواهد چنین مطلبی را بگوید بلکه ایشان می گوید اصاله الطهاره جزء اصول است و از مواردی است که مجتهد منتهی به آن می شود.

اشکال وجه اول:

محقق خراسانی«ره» در دلیل اول بر عدم اهمیت قاعده طهارت گفت قاعده طهارت مورد اختلاف بین علما نیست در حالیکه اگر کسی به مبحث قاعده طهارت مراجعه کند می بیند که از جهات مختلف بحثهای مهم و اختلافی در آنجا وجود دارد؛ مثلا یکی از بحث های مهم آنجا بحث سندی روایت این قاعده است چون در سند آن روایت «احمد» وجود دارد و تشخیص این «احمد» در آن سند بسیار مشکل است، دومین بحث اختلافی در این قاعده جریان و شمول آن بر شبهات حکمیه است چون بزرگانی مثل مرحوم استرآبادی به نقل از صاحب حدائق و به تبع او خود صاحب حدائق«ره» شمول این قاعده نسبت به شبهات حکمیه را قبول ندارند، سومین مورد اختلافی در این قاعده نیز این است که آیا در غایت این قاعده «قذر» وصف است یا فعل ماضی؟ اگر ماضی باشد معنایش این است که قاعده طهارت در مواردی که مسبوق به نجاست است جاری نمی شود ولو استصحاب آن نیز جاری نشود چون معنای روایت این می شود که هر چیزی که نمی دانی پاک است پاک است مگر اینکه قبلا حدوث نجاست در آن شده باشد در نتیجه موردی که علم به حدوث نجاست آن را داریم مشمول این قاعده نمی شود، لذا شهید صدر«ره» و برخی از اعلام در موارد مسبوق به نجاست قاعده طهارت را جاری نمی دانند. شیخنا الاستاد «دام ظله» نیز می گوید اگر «قذر» در این روایت فعل ماضی باشد بر قاعده طهارت دلالت نمی کند بلکه بر استصحاب دلالت می کند(این نزاع در محل خود باید مورد بحث قرار گیرد). پس معلوم می شود موارد اختلافی مهمی در این قاعده و سند آن وجود دارد.

ص: ۱۲۸

---

۱- (۱) - کفایه الأصول، ص: ۳۳۷.

و اما در دلیل دوم نیز که ایشان گفت این قاعده مربوط به یک باب است و در دیگر ابواب جریان ندارد اشکال این است که اگر بحثی فقط مربوط به یک باب بود از اهمیت آن نمی کاهد، بله اهمیت مباحثی که در همه ابواب هستند بیشتر است اما این دلیل نمی شود که اهمیت این بحث به دلیل وجود در یک باب کم بشود، علاوه بر اینکه از این قاعده در ابواب بیشتری استفاده می شود و اینگونه نیست که فقط مربوط به باب طهارت باشد چون در ابوابی مثل صلاه، صوم، حج و اطعمه و اشربه نیز کاربرد دارد.

وجه دوم: خروج اصاله الطهاره از علم اصول به دلیل عدم جریان در شبهات حکمیه

وجه دیگری که برای علت عدم ذکر اصاله الطهاره در کتب اصولی ذکر شده این است که اصاله الطهاره خارج از علم اصول است، این وجه را نیز محقق خراسانی«ره» البته در هامش(کفایه با حواشی مشکینی) بیان کرده است، ایشان می گوید چون شبهه در طهارت و نجاست، شبهه موضوعیه است و اصول جاری در شبهات موضوعیه داخل در علم اصول نیست. بنابراین فرمایش ایشان مشتمل بر یک صغری و یک کبری است؛ صغری این است که موارد شک در طهارت و نجاست از شبهات موضوعیه است و کبری نیز این است که اصول جاری در شبهات موضوعیه در اصول مورد بحث قرار نمی گیرد، پس اصاله الطهاره از مسائل علم اصول نیست.

علت اینکه ایشان فرموده موارد شک در طهارت و نجاست از موارد شبهه موضوعیه است این است که ایشان قائل است که طهارت و نجاست مجعول شارع نیست بلکه امور واقعی نفس الامری هستند، طبق این مبنا نجاست به معنای وجود قذارت است همانطور که طهارت نیز به معنای عدم قذارت و یا به معنای وجود صفا و نورانیت می باشد، بنابراین طهارت و نجاست دو امر خارجی هستند که شارع اخبار از آن می کند نه اینکه آنها را جعل نماید به همین دلیل این شبهه موضوعیه است، لکن چون شناخت این موضوع خبرویت می خواهد آنها را از طریق بیان شارع می فهمیم؛

«لاـ یقـال: إنّ قاعـده الطهـاره مطلقـاً تکون قاعـده فی الشـبهه الموضوعیّه، فإنّ الطهاره و النجاسه من الموضوعات الخارجیّه التی یکشف عنها الشرع»(۱) .

اشکالات وجه دوم:

اشکال اول:

محقق خراسانی«ره» خود به این وجه اشکال کرده و می گوید: طهارت و نجاست احکامی هستند که شارع آنها را وضع کرده است، بله جعل شارع گزاف و بـدون ملاک نیست لکن وجود ملاک قـذارت برای نجاست و عـدم قذارت برای طهارت سـبب جعل نجاست و طهارت توسط شارع می شود همانطور که گاهی نیز ممکن است وجود ملاکات دیگری سـبب جعل طهارت و یا نجاست شود؛

«فإنّه یقال: أوّلًا: نمنع ذلک، بل إنّهما من الأحکام الوضعیّه الشرعیّه، و لذا اختلفتا فی الشرائع بحسب المصالح الموجبه لشرعهما، کما لا یخفی»(۲) .

بعـد شاهـد خوبی می آورد و آن اینکه امری را در یک دین می بینیـد طاهر است اما در دین دیگر نجس است در حالیکه اگر طهارت و نجاست از امور واقعی و نفس الامریه بودند معنا نداشت که در یک دین باشند و در دین دیگر نباشند البته این بحث بایـد در فقه مورد بررسـی قرار گیرد مرحوم امـام در کتـاب الطهاره بحث مفصـلی طرح کرده بر اینکه آیا این امور واقعیه هسـتند یـا خیر؟ و ادله اثبـاتیه ای که می تواننـد این ادعـا را ثـابت کننـد را ایشان آورده و مورد بررسـی قرار داده است، محقق اصفهانی«ره» در نهایه الدرایه نیز در تعلیقه ای که اینجا بر کلام استاد خود زده است دو سه صفحه از این امر بحث کرده است، پس اولا این مبنایی است و ظاهر از ادله شرعیه این است که این امور مجعول هستند.

ص: ۱۳۰

---

۱- (۲) - .کفایه الاصول ( مع حواشی المشکینی )، ج ۴، ص: ۱۶

۲- (۳) - همان.

اشکال دوم:

ثانیا ایشان می گوید اگر هم بپذیریم که طهارت و نجاست از امور واقعیه هستند لکن باز هم شک در طهارت و نجاست از قبیل شبهات موضوعیه نیست چون ملاک اینکه شبهه حکمیه یا موضوعیه است این است که هر چه که رفع شبهه نیاز به شارع دارد حکمیه است و هر چه نیاز به شارع ندارد موضوعیه است، در اینجا بیان طهارت و نجاست و رفع شبهه، وظیفه شارع است و مکلفین نمی توانند به آن دسترسی داشته باشند به همین دلیل شبهه در آن می شود شبهه حکمیه؛

«و ثانیاً: أنّهما لو كانتا كذلك، فالشبهه فيهما- فيما كان الاشتباه لعدم الدليل على إحداهما- كانت حكميّه، فإنّه لا مرجع لرفعها إلّا الشارع، و ما كانت كذلك ليست إلّا حكميّه. [المحقق الخراسانيّ قدّس سرّه ]»(1) .

بنابراین اینجور جاها نیز یا باید گفت شبهه حکمیه و یا اگر می خواهید احتیاط کنید بگویید ملحق به شبهه حکمیه می شود. پس وجه دوم نیز تمام نیست.

وجه سوم: خروج اصاله الطهاره از مسائل علم اصول به دلیل ثابت بودن آن

سومین وجه در علت عدم ذکر اصاله الطهاره در اصول که محقق خویی«ره» آن را بیان کرده این است که اصاله الطهاره جزء علم اصول نیست به همان وجوهی که محقق خراسانی«ره» در بیان علت عدم اهمیت اصاله الطهاره ذکر کرد، لکن محقق خویی«ره» به نقل برخی از شاگردان ایشان(شهید صدر«ره» در تقریرات و آیت الله فیاض«دام ظله» در المباحث الاصول) می گوید به آن دو دلیل اصلا اصاله الطهاره جزء علم اصول نیست، این دو بزرگوار این وجه را به مصباح الاصول محقق خویی«ره» نسبت داده اند لکن عبارت محقق خویی«ره» در مصباح تماما خلاف چیزی است که به ایشان نسبت داده شده است؛

ص: ۱۳۱

---

۱- (۴) - همان.

«ثم ان عـدم ذکر أصاله الطهاره عند الشک فی النجاسه فی علم الأصول انما هو لعدم وقوع الخلاف فیها فانها من الأصول الثابته بلا خلاف فیها، و لـذا لم یتعرضوا للبحث عنها فی علم الأصول، لا لکونها خارجه من علم الأصول و داخله فی علم الفقه علی ما توهم»(۱) .

بنـابراین فرمـایش محقق خویی«ره» در این قسـمت مصـباح الاصول نظیر فرمایش محقق خراسانی«ره» است که اصاله الطهاره را خـارج از علم اصول نمی داننـد، بله ایشـان مطلبی دارد که هم در ابتـدای اصول و هم در وجه حجیت ظواهر آن را بیـان کرده است و آن اینکه چیزی که نیـاز به بحث نـدارد و از اصول مسـلمه است جزء مسائـل علم اصول نیست لکن در بحث مـا ایشـان چنین چیزی نگفته است بنابراین در اینجا تهافتی وجود دارد که ممکن است ناشی از اختلاف مبانی باشد در نتیجه ممکن است ایشان در اینجا از آن مبنا عدول کرده باشد؛

«و لا یخفی ان حجیه الظواهر مما تسالم علیه العقلاء فی محاوراتهم، و استقر بناؤهم علی العمل بها فی جمیع أمورهم و حیث ان الشـارع لم یخترع فی محـاوراته طریقـاً خاصـاً، بل کان یتکلم بلسان قومه فهی ممضاه عنـده أیضاً، و هـذا واضـح و لم نعثر علی مخـالف فیه، و لـذا ذکرنـا فی فهرس مسائل علم الأصول ان بحث حجیه الظواهر لیس من مسائل علم الأصول، لأنها من الأصول المسلمه بلا حاجه إلی البحث عنها»(۲) .

### اصول عملیه/مباحث مقدماتی /تعداد اصول عملیه ۹۴/۰۸/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /تعداد اصول عملیه

ص: ۱۳۲

---

۱- (۵) - .مصباح الأصول، ج ۱، ص: ۲۴۹

۲- (۶) - .مصباح الأصول، ج ۱، ص: ۱۱۷ و ۱۱۸

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در وجوه عدم تعرض اصولیون نسبت به قاعده طهارت بود، به وجه سوم رسیدیم که می گفت به دلیل واضح بودن اصاله الطهاره این مبحث خارج از مسائل علم اصول است.

اشکال وجه سوم:

این مطلب به محقق خویی«ره» نسبت داده شده ولی این نسبت به حسب آنچه که در مصباح الاصول در این بحث تصریح شده صحیـح نیست چون در مصـباح می گویـد اصـاله الطهاره از مسائل اصول است ولی به دلیل وضوح ذکر نشـده است یعنی شبیه همان مطلبی که محقق خراسانی«ره» در وجه اول بیان کرده بود.

همانطور که گفته شد این مساله یک کبری و یک صغری دارد؛ کبری می گوید شرط اینکه مساله ای جزء مسائل علم اصول باشد این است که از واضحات آن علم نباشد بلکه محل خلاف باشد، صغری نیز می گوید اصاله الطهاره از مباحث واضح مسلم اصول است.

اشکال اول در صغری این وجه است چون همانطور که گفتیم اختلاف در قاعده طهارت از جهات مختلف وجود دارد.

و اما اشکال دوم نیز به کبری وارد است چون این سخن که برای داخل شدن مساله ای در علمی نباید آن مساله از واضحات باشد دلیلی بر آن وجود ندارد، چون ملاکی که برای مساله علم وجود دارد در اصاله الطهاره نیز قابل تطبیق است چون اگر گفته شود مساله علم همه آن چیزهایی است که در غرض آن علم دخالت دارند در اینصورت بر اصاله الطهاره نیز تطبیق می شود و اگر هم گفته شود مسائل علم اموری هستند که از عوارض ذاتی آن علم هستند باز هم بر اصله الطهاره تطبیق می شود. پس ملاک هایی که برای مسائل علم بیان شده در مورد اصاله الطهاره نیز وجود دارند. بله واضح بودن مساله ای ممکن است باعث شود که آن مساله در تدوین داخل نشود ولی اینکه گفته شود در خود علم داخل نمی شود بدون وجه است.

ص: ۱۳۳

غیر واحدی از بزرگان نیز به این کبری اشکال کرده اند و فرموده اند این کبری تمام نیست.

وجه چهارم: عدم دخول در مسائل علم اصول به دلیل عنصر مشترک نبودن اصاله الطهاره

وجه دیگر که شهید صدر«ره» بیان نموده این است که علت عدم ذکر اصاله الطهاره در کلام اصولیون این است که اصاله الطهاره جزء مسائل علم اصول نیست لکن به این دلیل که از عناصر مشترکه نیست و ما لازم می دانیم برای اینکه چیزی مساله علم شود از عناصر مشترکه باشد یعنی مختص به باب خاصی نباشد مثل حجیت ظواهر و یا حجیت خبر واحد که در همه جا به آن احتیاج داریم، به خلاف اصاله الطهاره که عنصر مشترک نیست؛

«و صرّح بعض أکابر تلامذته: بأنّ عدم جریان أصاله الطهاره فی سائر الأبواب هو الداعی إلی عدم ذکرها و إخراجها من علم الأصول (۱)»(۱) .

مقرر محترم مباحث می گوید من ندیدم که این بعض اکابر چه کسی است؟ چون شاگردان محقق خراسانی«ره» افرادی مثل مرحوم قوچانی، مرحوم کاظمی و مرحوم رشتی هستند که شرح و حاشیه بر کفایه دارند؛

«لم أعرف بقدر فحصی الناقص من یعلل إخراج أصاله الطهاره من علم الأصول بعدم جریانها فی سائر الأبواب».

اشکال وجه چهارم:

این مطلب که این قاعده از عناصر مشترک نیست درست است اما این کبری که در مسائل علم مطلقا باید این قید وجود داشته باشد و یا در خصوص مسائل علم اصول باید چنین قیدی باشد محل بحث است که در جای خود(در تعریف علم اصول) بیان می شود، اما اگر بخواهد بفرماید قید عنصر مشترک بودن برای مساله بودن در هر علمی است این دلیل ندارد و ملزمی هم ندارد چون همانطور که بیان شد ملاک در مساله بودن این است که در غرض علم دخیل باشد و یا از عوارض ذاتی آن علم باشد و اما اگر بگوییم این علم اصول ملاکات نفس الامری ندارد بلکه خودساخته است یعنی عقلاء به فکر تاسیس قواعدی افتاده اند سپس از باب تدبیر گفته اند در این علم از مباحثی بحث شود که در همه جا کاربرد داشته باشد و این اقتضا می کند که از عناصر مشترک بحث شود لکن جواب می دهیم چیزی که در این درجه از اهمیت است باید مورد بحث قرار گیرد همانطور که مساله اجتماع امر و نهی و یا مساله نهی از عبادات موجب فساد است در کل فقه کاربرد ندارد اما در اصول مورد بحث قرار می گیرد پس این وجه قانع کننده نیست.



---

۱- (۱) - .مباحث الأصول -قواعد ( قاعده میسور قاعده لاضرر )، ج ۳، ص: ۵۱

بله ممکن است بگوییم اگر چیزی فایده خیلی کمی دارد چنین مسأله ای تناسب ندارد که در علم اصول ذکر شود.

علاوه بر اینکه یک وقت می خواهیم علت عدم ذکر قوم را بگوییم و یک وقت می خواهیم مبنای خودمان را مشخص کنیم این وجه برای تحلیل عمل قوم مناسب نیست.

وجه پنجم: بازگشت اصاله الطهاره به اصاله البرائه

این وجه را محقق حکیم«ره» در حقائق الاصول از شیخ اعظم«ره» نقل کرده است(البته آنچه که در ذهنم است این است که مرحوم شیخ این مطلب را در اصول بیان نکرده بلکه در برخی از مباحث فقهی بیان نموده است)، طبق این وجه اصاله الطهاره به اصاله البرائه بازگشت می کند؛

«حکی عن شیخنا الأعظم (ره) الاعتذار عن عدم التعرض لأصاله الطهاره بأنها راجعه إلی أصاله البراءه، و لا یخلو من إشکال فانها تجری لإحراز الشرط و موضوع التکلیف مثل طهاره ماء الوضوء و طهاره لباس المصلی »(۱) .

البته در توضیح این وجه دو بیان ذکر می گردد؛

بیان اول:

این بیان طبق مبانی شیخ اعظم«ره» است ایشان می گوید احکام وضعیه مجعول نیستند هر چه داریم احکام تکلیفیه است لکن در موارد احکام تکلیفیه عرف انتزاعاتی دارد که نام آنها را احکام وضعیه می گذاریم لکن به آنها حکم و مجعول گفته نمی شود، مثلا شارع می گوید: «صلّ مع الطهاره» از این حرف مردم شرطیت طهارت برای نماز را انتزاع کرده اند. پس اگر جایی به نحو شبهه حکمیه شک در طهارت می کنیم به معنای وجود یا عدم وجود حکم تکلیفیه است در نتیجه برائت جاری می شود یعنی در موارد شک برائت داریم از احکامی که منشا نجاست می شود. پس اگر در جایی نیز شارع فرموده: «کل شیئ طاهر حتی تعلم انه قذر» در واقع می خواهد بفرماید اصاله البرائه را جاری کن.



---

۱- (۲) - .حقائق الأصول، ج ۲، ص: ۲۲۱

بیان دوم:

ما طهارت و نجاست را به عنوان احکام وضعیه مجعول قبول داریم لکن این امور مجعولاتی هستند که هیچ خاصیتی ندارند الا از حیث حکمشان، لذا در بحث نجاست باطن می گفتند بواطن محضه که هیچ مورد ابتلاء انسان نیست جعل طهارت و یا نجاست برای آنها لغو است، بنابراین هر جا شک در نجاست و طهارت کنیم برائت از حیث حکم تکلیفی که دارند را جاری می کنیم و حکم به طهارت می کنیم.

اشکال به وجه پنجم:

تفصیل این بحث در مورد احکام وضعیه در مبحث استصحاب مورد بررسی قرار می گیرد لکن اقوی این است که هم در اعتبارات عرفیه احکام وضعیه داریم و هم ظواهر شرعیه چنین دلالتی دارند، پس چنین احکام وضعیه ای وجود دارد. و اما اگر کسی بگوید بازگشتش به احکام تکلیفیه است باید ببینیم آن احکام تکلیفیه چیست؟ گاهی ممکن است در مورد صحت و عدم صحت چیزی بحث شود و حال آنکه پشت آن نیز هیچ حکم تکلیفیه ای جز اباحه نباشد پس لازم نیست آن احکام حتما تکلیفیه باشد.

بنابراین این راه هم اگر چه طبق مسلک شیخ اعظم«ره» وجه خوبی است ولی باز هم به عنوان وجه عدم ذکر قوم وجه مناسبی نیست چون مبنای قوم با مبنای شیخ یکی نیست.

## اصول عملیه /مباحث مقدماتی /حصر مجاری اصول عملیه ۹۴/۰۸/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه /مباحث مقدماتی /حصر مجاری اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در وجوه عدم تعرض اصاله الطهاره در علم اصول بود.

وجه ششم: عدم عقلی بودن اصاله الطهاره

آخرین وجه، فرمایش شهید صدر«ره» است، ایشان بنابر تقریرات بحثشان می گوید این عدم تعرض براساس تفکری بوده که علمای اسبق در باب اصول عملیه داشته اند و بقیه هم از آنان پیروی کرده اند اگر چه آن تفکر بعدا از بین رفته است.

ص: ۱۳۶

قدمای اصحاب مثل سید مرتضی«ره» و علمای آن طبقه برائت را از ادله عقلیه می شمرده اند اینها می گفتند یکی از ادله شرعیه عقل است و یکی از ادله عقلیه برائت است، بعدها که استصحاب هم اضافه شد آنرا از ادله عقلی شمردند. چون اثبات

استصحاب از راه روایات باب استصحاب بعدها از زمان والد شیخ بهایی«ره» مطرح شد.

حتی در کلمات بزرگان سابق می بینیم که برائت را نیز ارجاع به استصحاب داده انـد و مآل آنرا استصحاب شمرده اند به این بیان که گفته انـد قبل از اینکه شریعتی از طرف خدای متعال جعل شود ذمه هیچ کس مشغول به احکام الهی نبود الان شک می کنیم که الان که شریعت آمد آیا ذمه ما به فلان امر مشغول شده یا نه؟ استصحاب برائت ذمه قبل از شرع را جاری نموده حکم به برائت می کنیم. پس مستند برائت نیز در واقع استصحاب حال عقل است. همانگونه که می توان به استصحاب قبل از زمان تمییز و بلوغ تمسک نمود.

بنابراین بر اساس این مطلب که اصول عملیه را یک امر عقلی می دانستند چون اصاله الطهاره یک امر عقلی نیست به همین دلیل از اصاله الطهاره در اصول عملیه بحث نمی کرده اند مگر اینکه اصاله الطهاره را به اصل برائت که یک اصلی عقلی بوده است برگردانیم، پس به این دلیل بزرگان از قدما از اصاله الطهاره در اصول بحث نمی کردند، بعدی ها نیز در همان چارچوب سخن گفته انـد حتی کسانی که به چارچوب اصلی اشکال دارند نیز چارچوب خود را اعمال نمی کنند بلکه همان چارچوب قبلی را اعمال می نمایند چون اهل علم و تحقیق با همان چارچوبهای معروف مانوس هستند.

ص: ۱۳۷

اشکال وجه ششم:

این وجه نیز به عنوان علت عدم ذکر قدمای اصحاب وجه مناسبی است، اما برای کسانی که می خواهند ببینند آیا اصاله الطهاره را طرح کنند یا خیر؟ وجه مناسبی نیست چون آنها اگر اصاله الطهاره را جزء اصول عملیه می دانند باید آنرا طرح کنند و اگر نمی دانند نیاز به طرح آن نیست و باید به تدریج منهج نادرست را از بین ببرند و آن را اصلاح نمایند، علاوه بر اینکه همان سابقین نیز برخی از اصول عملیه دیگری که مرحوم سید برشمرد را ذکر نکرده اند در حالیکه ممکن است برخی از آنها به حکم عقل بازگردانده شوند مثل حکم عقل به دفع المفسده اولی من جلب المنفعه در موارد دوران بین وجوب و حرمت که به عنوان اصل عملی معرفی شده ولی در کلمات قدما ذکر نگردیده است.

نتیجه مقدمه هفتم:

پس حق با مرحوم سید است که اصول عملیه محصور در چهار مورد نیست و مواردی که ایشان برشمرده است نیز جزء مباحث اصول عملیه است و در اصول قابل بحث می باشد.

مقدمه ششم:حصر مجاری اصول در چهار مورد

در این مقدمه از این مساله بحث می شود که آیا مجاری اصول منحصر در چهار مورد است؟ شیخ اعظم«ره» در رسائل تصریح کرده به اینکه مجاری اصول عملیه منحصر در چهار مورد است و تقریبا مخالفی هم در این مساله ندیده ایم، بله آنچه که مورد اختلاف قرار گرفته اصولی است که در این مجاری جاری می شود اما حصر خود مجاری مورد اختلاف قرار نگرفته است؛

«ثم إن انحصار موارد الاشتباه فی الأصول الأربعه عقلی لأن حکم الشک إما أن یکون ملحوظا فیه الیقین السابق علیه و إما أن لا یکون سواء لم یکن یقین سابق علیه أم کان و لم یلحظ و الأول مورد الاستصحاب و الثانی إما أن یکون الاحتیاط فیه ممکنا أم لا-و الثانی مورد التخییر و الأول إما أن یدل دلیل عقلی أو نقلی علی ثبوت العقاب بمخالفه الواقع المجهول و إما أن لا یدل و الأول مورد الاحتیاط و الثانی مورد البراءه»(1) .



---

۱- (۱) - .فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۱۰

بیان حصر عقلی مجاری اصول:

مراد از حصـر عقلی این است که مـا چارچوب مسـتوعبی داریم که همه صور ممکن برای شک را در برمی گیرد در اینصورت اگر حکم هر قسـمت را بیان کنیم یک ضابطه خوب برای مسـتنبط به دست می آیـد. بنابراین اینکه گفته می شود حصـر عقلی است به این معناست که یک صورت شک یافت نمی شود که از این مجاری خارج باشد.

با توجه به اینکه مقصود ما از حصر عقلی این است شیخ اعظم«ره» در بحث قطع دو تقسیم بندی را بیان کرده که مورد نقض و اشکال های متعددی قرار گرفته و یک تقسیم بندی نیز در ابتدای اصول عملیه بیان کرده که همان را مورد نظر قرار می دهیم؛

بیان اول: بیان شیخ اعظم«ره»

ایشان می گوید حالت سابقه یک بار در شک ملحوظ است و یک بار ملحوظ نیست، اگر ملحوظ بود جای استصـحاب اسـت امـا اگر حـالت سـابقه ملحوظ نبود( چه اصـلا حـالت سـابقه وجود نـدارد و چه وجود دارد ولی شارع آنرا معتبر نمی دانـد) در اینصورت یا احتیاط ممکن است و یا احتیاط ممکن نیست، جایی که احتیاط ممکن نیست جای تخییر است و جایی که احتیاط ممکن است دو حالت دارد؛ یا دلیل عقلی یا شرعی داریم که شارع دست از حکم واقعی برنداشته و منجز است به گونه ای که ترک آن عقـاب دارد ماننـد موارد علم اجمـالی، در اینصورت جـای جریـان احتیـاط است و یا چنین دلیلی وجود نـدارد که در اینصورت جای جریان برائت است.

اشکال به حصر شیخ اعظم«ره»:

این تقسـیم شـیخ اعظم«ره» اشـکال دارد البته نه از نظر حصـر موارد، بلکه اشـکال به موردی است که ایشان گفت در جایی که احتیـاط ممکن نیست تخییر جاری است چون این فرض که احتیاط ممکن نیست خودش دو قسم است؛ یک قسم ممکن اسـت احتیاط ممکن نباشد و تخییر ثابت باشد و قسم دیگر نیز ممکن است احتیاط ممکن نباشد ولی تخییر نیز ثابت نباشد بلکه برائت ثابت باشد مثل کسـی که شک بین حکم الزامی وجوب و حرمت و غیر این دو کرده است، در اینصورت احتیاط ممکن نیست ولی چون اصـل تکلیف محرز نیست به همین دلیـل حتی به نظر خود شـیخ«ره» برائت جاری می شود در نتیجه طبق این تقسـیم ضابطه به مکلف داده نمی شود.

ص: ۱۳۹

بر اساس این اشکال محققین بعد مثل محقق حائری«ره» و محقق خویی«ره» گفته اند چارچوب دیگری وجود دارد که حصر عقلی فوق در آن وجود دارد ولی اشکال فوق نیز به آن وارد نمی شود؛

بیان دوم: محقق حائری و محقق خویی«ره»

طبق این بیان یک وقت حالت سابقه ملحوظ است و یک وقت حالت سابقه ملحوظ نیست، در جایی که ملحوظ نیست گاهی شک در اصل تکلیف است و گاهی شک در اصل تکلیف نیست، در موارد شک در اصل تکلیف برائت جاری است، اما در جایی که شک در اصل تکلیف نیست و تکلیف معلوم است یک وقت احتیاط ممکن است و یک وقت احتیاط ممکن نیست در جایی که احتیاط ممکن است محل جریان احتیاط و جایی که احتیاط ممکن نیست محل جریان تخییر است. طبق این بیان نیز استیعاب وجود دارد و اشکال وارد بر تقسیم شیخ اعظم«ره» نیز به آن وارد نمی شود.

بیان سوم: تسدید الاصول

برخی از بزرگان در تسدید الاصول گفته اند حق در مجاری اصول این است که یا یقین سابق لحاظ می شود و یا نمی شود جایی که ملحوظ نظر است موضع جریان استصحاب است و جایی که ملحوظ نیست دو قسم است؛ یا احتمال تکلیف الزامی داده نمی شود و یا احتمال تکلیف الزامی داده می شود، جایی که احتمال تکلیف الزامی نمی دهیم در اینصورت نه برائت عقلی جاری است و نه برائت شرعی(اشکال تقسیم بندی قوم این است که جایی که شک در اصل تکلیف است این مورد را نیز شامل می شود) و اگر احتمال حکم الزامی دادیم یا شک در اصل تکلیف است و یا شک در اصل تکلیف نیست، در جایی که شک در اصل تکلیف باشد برائت جاری می شود و در جایی که شک در اصل تکلیف نیست اگر احتیاط ممکن بود احتیاط و اگر احتیاط ممکن نبود تخییر جاری می شود؛

ص: ۱۴۰

«فالصحیح فی بیان مجاری الاصول الأربعه أن یقال: إنّ موارد الشکّ: إمّا أن یلحظ فیها الیقین السابق علی هذا الشکّ، و إمّا أنه لاـ یلحظ؛ لعدم وجوده؛ أو لعدم لحاظه فالأوّل: مورد الاستصحاب، و هو المقام الثانی. و الثانی: إمّا أن لا یحتمل فیه تکلیف إلزامی، و إمّا أن یحتمل. فالأوّل خارج عن مجاری الاصول الباقیه.

و الثانی: إمّا أن یکون أصل التکلیف الإلزامی و لو بجنسه معلوما و الشکّ وقع فی نوعه أو فی متعلّقه. و إمّا أن لا یعلم أصل التکلیف، و الثانی مورد أصل البراءه، و الأوّل إن أمکن فیه الاحتیاط فهو مجری قاعده الاشتغال، و إن لم یمکن فیه الاحتیاط فهو مجری قاعده التخییر. و هذا بناء علی القول بأصل التخییر، و إلّا فهو داخل فی أصل البراءه»(۱) .

اگر از ابتدا مقسم را شک در تکلیف قرار دهیم حق با ایشان است، اما اگر از ابتدا مقسم را شک در تکالیف الزامیه قرار دهیم این تقسیم بندی صحیح نمی باشد.

فردا وارد مقدمه هشتم می شویم که افتراق اصول عملیه با اصاله الحظر و الاباحه است.

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه ۹۴/۰۹/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه

مقدمه هشتم: تفاوت اصاله الحظر و اصاله الاباحه با اصول عملیه

مساله ای که از قدیم در اصول عامه و اصول خاصه مطرح بوده این است که آیا اصل اولی در اشیاء بر حظر(گاهی نیز حذر گفته شده است) و منع و پرهیز است یا اینکه اصل اولی در اشیاء بر اباحه است؟ این مساله در الذریعه سید مرتضی«ره»، عدّه شیخ طوسی«ره» و کتاب مختصری در اصول از شیخ مفید«ره» مطرح شده است و بعد هم در کتب اصولی دیگر آمده است، اگر چه در کتب متاخرین از اصول مورد عنوان قرار نگرفته است.

ص: ۱۴۱

---

۱- (۲) - .تسدید الأصول، ج ۲، ص: ۱۲۱

بحثی که این مقدمه به آن می پردازد این است که آیا اصول عملیه همان اصاله الحظر و یا اصله الاباحه است یا اینکه اصول عملیه غیر از این دو اصل است؟ اگر اصول عملیه همان اصاله الحظر و اصاله الاباحه است پس نیازی به بحث از این امور به صورت جداگانه نیست و اگر غیر از آنهاست پس باید از آنها نیز جداگانه بحث شود.

برخی از بزرگان از اختلاف بین این اصول با اصول عملیه صحبت کرده اند، برخی دیگر نیز که در این مورد سخنی نگفته اند اما چون یکی از ادله اصاله الاحتیاط را اصاله الحظر دانسته اند به همین مناسبت در بحث احتیاط به آن پرداخته اند اما جای

اصلی آن بحث، در اینجاست.

در افتراق بین این دو مساله مطالب مختلفی بیان شده است، لکن قبل از اینکه به این مساله واقف شویم ابتدا به نحو اجمال برخی مطالب مربوط به این دو اصل را بیان می کنیم؛

در این بخش در سه مقام باید بحث شود:

مقام اول: تعریف حظر و اباحه

مقا دوم: اقوال در مساله

مقام سوم: ادله اقوال و بررسی آنها

مقام اول: تعریف حظر و اباحه

برای تعریف این دو، به کلمات متقدمین که این مساله برای آنها مهم بوده مراجعه می کنیم، سید مرتضی«ره» در کتاب الذریعه باب الکلام فی الحظر و الاباحه می گوید محظور عبارت است از امر قبیحی که قبح آن به مکلف اعلام شده و یا اگر صریحا قبح آن اعلام نشده لکن دلالت و راهی برای فهمیدن آن قبح برای مکلف تعیین شده است؛

«و أمّا حدّ المحظور فهو القبیح الّذی قد أعلم المکلّف أو دلّ علی ذلک من حاله»(۱) .



---

۱- (۱) - .الذریعه إلی أصول الشریعه، ج ۲، ص: ۳۳۲

و اما در تعریف اباحه می گوید: آنچه که محظور نیست مباح است یعنی جواز عمل را دارد اما مدح و ذمی هم در رابطه با او وجود ندارد؛

«اعلم أنّ حدَّ المباح یتضمّن إثباتا و نفیا و تعلّقا بالغیر:

فالإثبات هو حسنه(۱) ، و النّفی هو أن لا مدح فیه و لا ذمّ و لا ضرر، و التّعلیق هو أن یعلم المکلّف أو یدلّ علی ذلک من حاله . و بمجموع ما ذکرناه ینفصل من وجوه الأفعال الباقیه، لأنّه بکونه حسنا ینفصل من القبیح، و ممّا لیس بحسن و لا قبیح، و بکونه لاـ ضرر فیه و لا مدح و لا ذمّ ینفصل من النّدب و الواجب، و بالتّعلّق ینفصل من الحسن الّذی یقع من اللّه تعالی و لا صفه له زائده علی حسنه، کاستیفاء العقاب، لأنّه تعالی لا یجوز أن یعلم و لا یدلّ، و من أفعال البهائم و من جری مجراها»(۲) .

شبیه همین تعریف را شیخ طوسی«ره» دارد، ایشان در پایان کلام خود می گوید: مباح کاری است که فاعل آن از آن عمل انتفاع می برد و هیچ ضرر دنیوی و اخروی برای او ندارد؛

«و قد قیل فی حدّ المباح: هو أنّ لفاعله أن ینتفع به و لا یخاف ضررا فی ذلک، لا عاجلا و لا آجلا.

و فی حدّ الحظر: أنّه لیس له الانتفاع به، و أنّ علیه فی ذلک ضررا إمّا عاجلا أو آجلا، و هذا یرجع إلی المعنی الّذی قلناه»(۳) .

ص: ۱۴۳

---

۱- (۲) -در اینجا حسن به معنای نیکویی نیست بلکه به معنای جواز است چون حسن در کلمات متکلمین و اصولیون دو معنا دارد و یکی از آن معانی نفس الجواز یعنی جواز بالمعنی الاعم است.

۲- (۳) - .الذریعه إلی أصول الشریعه، ج ۲، ص: ۳۲۹

۳- (۴) - .العده فی أصول الفقه، ج ۲، ص: ۷۴۱

پس اینکه گفته شود اصل در اشیاء حظر است یعنی نمی توان از آن عمل انتفاع برد و اصاله الاباحه یعنی می توان از این عمل بهره برداری کرد و هیچ ضرر دنیوی و اخروی هم پیش نمی آید.

مقام دوم: اقوال در مساله

سید مرتضی«ره» برخی از اقوال در این مساله را بیان کرده است، و در نهایت می گوید به نظر ما آنچه که از میان این اقوال صحیح است قول به اباحه می باشد، ایشان می گوید:

«و قد اختلف النّاس فیما یصحّ الانتفاع به و لا ضرر علی أحد فیه : فمنهم من ذهب إلی أنّ ذلک علی الحظر و منهم من ذهب إلی أنّه مباح، و منهم من وقف بین الأمرین.

و اختلف من ذهب إلی الحظر فبعضهم ذهب إلی أنَّ ما لا یقوم البدن إلّا به و لا یتمّ العیش إلّا معه علی الإباحه، و ما عداه علی الحظر و فیهم من سوّی بین الکلّ فی الحظر و قال آخرون بالوقف و جوّزوا کلّ واحد من الأمرین: یعنی الحظر و الإباحه.

و لا خلاف بین هذه الفرقه و بین من قطع علی الحظر فی وجوب الکفّ عن الإقدام، إلّا أنّهم اختلفوا فی التّعلیل:

فمن قال بالحظر کفّ لأنّه اعتقد أنّه مقدم علی قبیح مقطوع علیه، و من یقول بالوقف إنّما کفّ لأنّه لا یأمن من کونه مقدما علی محظور قبیح.

و الصّحیح قول من ذهب فیما ذکرنا صفته من الفعل إلی أنّه فی العقل علی الإباحه»(۱) .

شیخ طوسی«ره» اقوال را بهتر جمع کرده و قائلین آنها را نیز ذکر نموده است ایشان می گوید:



---

۱- (۵) - .الذریعه إلی أصول الشریعه، ج ۲، ص: ۳۳۲

«و اختلفوا فی الأشیاء الّتی ینتفع بها هل هی علی الحظر، أو الإباحه، أو علی الوقف؟

و ذهب کثیر من البغدادیّین، و طائفه من أصحابنا الإمامیّه إلی أنّها علی الحظر، و وافقهم علی ذلک جماعه من الفقهاء.

و ذهب أکثر المتکلّمین من البصریّین، و هی المحکیّ عن أبی الحسن و کثیر من الفقهاء إلی أنّها علی الإباحه، و هو الّذی یختاره سیّدنا المرتضی رحمه اللّه.

و ذهب کثیر من النّاس إلی أنّها علی الوقف ، و یجوّز کلّ واحد من الأمرین فیه، و ینتظر ورود السّمع بواحد منهما، و هذا المذهب کان ینصره شیخنا أبو عبد اللّه رحمه اللّه [شیخ مفید] و هو الّذی یقوی فی نفسی.

و الّذی یدلّ علی ذلک: أنّه قد ثبت فی العقول أنّ الإقدام علی ما لا یؤمن المکلّف کونه قبیحا، مثل إقدامه علی ما یعلم قبحه، أ لا ـ تری أنّ من أقدم علی الإخبار بما لا یعلم صحّه مخبره، جری فی القبح مجری من أخبر مع علمه بأنّ مخبره علی خلاف ما أخبر به علی حدّ واحد، و إذا ثبت ذلک و فقدنا الأدلّه علی حسن هذه الأشیاء قطعا ینبغی أن نجوّز کونها قبیحه، و إذا جوّزنا ذلک فیها قبح الإقدام علیها»(1) .

بیشتر محققین از جمله محقق بروجردی«ره» اصاله الاباحه ای هستند.

مقام سوم: ادله اقوال مختلف

ابتدا ادله اصاله الحظر را بررسی می کنیم؛

ادله اصاله الحظر:

دلیل اول:

این دلیل یک کبری دارد و یک صغری، صغری این است که همه اشیاء عالم حتی اعضای بدن انسان در ملک حقیقی خدای متعال است، کبری نیز این است که هر چه در ملک غیر است نمی توان در آن تصرف کرد الا با اذن او و این را عقل مستقلا حکم می دهد، و اگر هم شرع بگوید همان حکم عقل را قانون قرار داده است، بنابراین ما از هر چه بخواهیم در عالم استفاده کنیم تصرف در ملک خداست، پس مادامیکه دلیل بر ترخیص پیدا نکنیم به حکم عقل نمی توانیم آن کار را انجام دهیم؛



---

۱- (۶) - .العده فی أصول الفقه، ج ۲، ص: ۷۴۲

«و قد استدلّ من قال بالحظر على صحّه مذهبه بأنّ المخلوقات كلّها ملك اللّه تعالى و لا يجوز فى العقول أن يتصرّف فى ملك المالك إلّا بإذنه و إباحته، فإذا فقدنا الإذن و الإباحه، قطعنا على الحظر. و هذه الطّريقه عليها يعوّلون و بها يصولون»(۱) .

این دلیل مهمترین دلیل حظریون است.

## اصول عملیه/مقدمات / اصاله الحظر و الاباحه ۹۴/۰۹/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مقدمات / اصاله الحظر و الاباحه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله اصاله الحظر بود.

دلیل اول قائلین به حظر متشکل از یک صغری و کبری بود:

صغری: همه اشیاء حتی اعضاء بدن انسان ملک خداوند است.

کبری: عقلاً جایز نیست در ملک کسی بدون اذن یا طیب نفس او تصرف کنیم. بنابراین قبل از این که اذن خداوند را احراز کرده باشیم، تصرف در عالم قبیح و ظلم است.

به این استدلال مهم جوابهای مختلفی داده شده است.

مناقشه اول: وجود طرق احراز اذن خداوند

هم صغری و هم کبری مورد پذیرش است اما اذن موجود است. برای اثبات وجود اذن طرقی وجود دارد:

طریق اول: قرینه حکمت

خلق اشیاء قطعا بدون وجه و دلیل و غایت نخواهد بود و الا لغو است و صدورش از خداوند قبیح است. پس خلق عالم کاشف از وجود هدف است.

چند هدف قابل تصور است:

اول: خداوند می خواهد انتفاع ببرد و نیازهایش را رفع کند. این احتمال باطل است زیرا خداوند غنی بالذات است.

دوم: برای مضرت به عباد خلق کرده باشد. این هم معقول نیست زیرا ظلم است.

سوم: برای نفع و بهره برداری مردم است. این احتمال صحیح است.

ص: ۱۴۶

---

۱- (۷) - .الذریعه إلی أصول الشریعه، ج ۲، ص: ۳۴۵

نتیجه این که حکمت اقتضاء می کند که خداوند اجازه داده باشد زیرا در غیر این صورت خلاف حکمت است.

این استدلال را شیخ طوسی نقل فرموده اند.

و استدلّوا أیضا بأن قالوا: إذا صحّ أن یخلق تعالی الأجسام خالیه من الألوان و الطّعوم، فخلقته تعالی للطّعم و اللّون لا بدّ أن یکون فیه وجه حسن، فلا یخلو ذلک من أن یکون لنفع نفسه، أو لنفع الغیر، أو خلقها لیضرّ بها؟

و لا یجوز أن یخلقها لنفع نفسه، لأنّه یتعالی عن ذلک علوّا کبیرا.

و لا یحسن أن یخلقها لیضرّ بها، لأنّ ذلک قبیح الابتداء(۱) به، فلم یبق إلّا أنّه خلقها لنفع الغیر، و ذلک یقتضی کونها مباحه(۲) .

البته مستدل کلام را در مورد خاص یعنی رنگ آمیزیها و طعمهای زیبا برده است در حالی که لزومی ندارد در این ناحیه ضیق استدلال کنیم بلکه این دلیل در همه اشیاء جاری می شود.

نام این دلیل، قرینه حکمت است و تا امروز طرفدار است و بعض اعاظم معاصرین در الوان الاصول به همین دلیل جواب داده اند.

پاسخ اول: امکان انتفاع بندگان از طریق آزمایش و ارتقاء

شیخ طوسی جواب داده اند که شق سوم صحیح است اما نفع دیگران به این معنا نیست که می توانند در آن تصرف کنند؛ بلکه ممکن است نفع از این جهت باشد که وسیله آزمایش و در نهایت ارتقای بندگان است.

من عرض می کنم که می توان پاسخ را تکمیل نمود که اگر آزمایش را مصداق نفع می دانید زیر مجموعه آن می شود اما اگر نفع نمی دانید می توان به شقوق ثلاثه ای که برشمردید شق چهارمی اضافه کرد و آن خلقت اشیاء به داعی امتحان است.

ص: ۱۴۷

---

۱- (۱) اگر خداوند ابتداء بخواهد به کسی ضرر برساند قبیح است. بله اگر به خاطر گناهان مجازات کند اشکالی ندارد اما ضرر ابتدایی صحیح نیست.

۲- (۲) العده فی أصول الفقه، ج ۲، ص: ۷۴۷.

أنّه إنّما خلق هـذه الأشـياء إذا كانت فيها ألطاف و مصالح، و إن لم يجز لنا أن ننتفع بها بالأكل، بل نفعنا بالامتناع منها، فيحصـل لنا بها الثواب، كما أنّه خلق أشـياء كثيره يصـحّ الانتفاع بها، و مع ذلک فقد حظرها بالسّـمع مثل شـرب الخمر، و الميته، و الزّنا و غير ذلک(۱) .

شيخ الاستاد دام ظله نظير اين پاسخ را بيان فرموده اند:

«اگر احراز شود كه حكمت منحصـر در اسـتفاده در تصـرف است و راز خلقت آنها همين است كشف مى شود كه جايز است ولى نمى توان ثابت كرد حكمت منحصر در آن است زيرا احتمال مى رود كه حكمت در خلقت آنها آزمايش بشر باشد يعنى معلوم شود چه كسـى بـدون اذن مالک حقيقى در آنها تصـرف مى كنـد و چه كسـى منتظر اذن است و حق عبوديت را ادا مى كند.»

پاسخ دوم: انتفاع در جهت خداشناسى

شـيخ طوسـى فرموده است يكى از منافع ديگر اين جلوه ها خدا شناسـى است. خداوند آفاق و انفس را پر از ادله وجود خود و صفات جمال و جلال نموده است. انتفاع به اين است كه بندگان تفكر كنند و خداوند را بشناسند.

و منهـا: أنّ الانتفـاع بهـذه الأشـياء قـد يكون بالاسـتدلال بهـا على اللّٰه تعـالى و على صـفاته، فليس الانتفـاع مقصورا على التّناول فحسب(۲) .

بعـد فرمـوده انـد اگر خلقت براى انـديشه و تفكر بود خلقت يكى دو مورد از اشـياء كـافى بود و نيـاز به خلق اين همه اشـياء و خلقت طعمهاى مختلف نبود.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّه كان يمكن الاستدلال بالأجسام على وحدانيّه اللّٰه تعالى و على صفاته، فلا معنى لخلق الطّعوم.



---

۱- (۳) همان، ص: ۷۴۸.

۲- (۴) همان.

شیخ جواب داده است که خداوند با خلقت اشیاء راههای فراوان تری را در اختیار بندگان قرار داده است و عظمت خود را بیشتر نمایان ساخته است. علاوه بر این که تکثیر ادله اشکالی ندارد و هر انسانی ممکن است با توجه به چیزی غیر از آن چه نفر دیگر را به تفکر وادار ساخته، وادار به تفکر شود.

همچنین لازم نیست همه مخلوقات برای استفاده مستقیم انسانها باشد. بلکه بعضی موجودات وجودشان از این جهت است که نبودشان نظام احسن را به هم میزند.

طریق دوم: احراز اذن با توجه به غنای خداوند و نیاز بندگان

محقق بروجردی فرموده اند وقتی به چند امر توجه کنیم رضایت خداوند را احراز می کنیم.

اول: خداوند بی نیاز است.

دوم: خداوند انسانهای نیازمندی خلق کرده است.

سوم: خداوند تمامی چیزهایی که این نیازمندان در همه حال به آنها نیاز دارند را خلق کرده است

چهارم: با تصرف بندگان، خداوند ضرر نمی کنند بلکه همان طور که در دعای افتتاح آمده است: «لا یزیده الا جودا و کرما»

آیا با توجه به این مطلب انسان احراز نمی کند که خداوند اجازه استفاده داده است؟ مثل این که کسی عده ای از گرسنگان را دعوت کرده باشد و سفره رنگین و کاملی پهن کرده باشد. همچنین تمامی وسائل از جمله نوشیدنی و وسائل خوردن را در اختیار قرار دهد. آیا در این صورت اذن به تصرف احراز نمی شود؟

و هل یحتمل أحد فی اللّه تعالی- الّذی خلق الناس و هم فقراء محتاجون فی إمرار الحیاه من الاستفاده من الأعیان الخارجیه و خلق عالما وسیعا یوجد فیه جمیع ما یحتاجون إلیه و یناسب طباعهم و هو تعالی غنی عن جمیعها لا ینتفع بشی ء منها و لا یتضرر بالتصرف فیها- ان یکون التصرف فی أمواله و أملاکه محرما عند العقل و ظلما علیه تعالی؟ لا، بل لا یحتمل ذلک فی الموالی المجازیه أیضا إذا جمع أحدهم عبیده فی مکان و هیأ فیه جمیع وسائل الحیاه.

ص: ۱۴۹

احتمال میدهم مرحوم بروجردی این کلام را از سید مرتضی برداشت کرده باشند. سید مرتضی در چندین صفحه این مطلب را توضیح داده اند و چند منبه و مثال بیان کرده اند و می فرمایند این از اذن لفظی آکد است.

البته آقای بروجردی ابتداءً این سخن را برای مطلب دیگری فرموده است و بعد در ذیل آن فرموده است:

اللهم الا ان یقال: بان ذلک بنفسه مما یستکشف منه الاذن و الرضایه فلا یکفی هذا البیان لصوره الشک و الاحتمال و کیف کان فلا یحکم العقل بالحظر فی أملاک مثله تعالی

فرموده اند این بیان را میتوان به عنوان استدلال برای اصاله الاباحه بیان کرد اما بعد خودشان می فرمایند این بیان برای اصاله الاباحه خوب نیست. زیرا میتوانیم قائل به اصاله الحظر شویم اما با این حال با توجه به این استدلال قائل شویم که این بیان کاشف از اذن خداوند است.

پاسخ: امکان خلق به جهت امتحان

بیانی که در طریق قبل بیان شد این جا هم قابل گفتن است. زیرا این احراز در صورتی است که از مطالب دیگر غافل باشیم. اما اگر توجه کنیم که ممکن است خداوند اینها را برای امتحان خلق کرده باشد، اذن احراز نمی شود.

بنابراین در این حد از بیان قانع کننده نیست.

طریق سوم: کشف اذن از آیات کریمه قرآن

این بیان را مرحوم امام قدس سره فرموده اند و قبل از ایشان شاید مرحوم نایینی در فوائد به طور اشاره فرموده باشند.

فرموده اند آیاتی در کتاب وجود دارد که دلالت بر اذن دارد و به آیاتی مانند: « هُوَ الَّذی خَلَقَ لَکُمْ ما فِی الْأَرْضِ جَمیعا(۱) » و «وَ الْأَرْضَ وَضَعَها لِلْأَنام (۲) » استدلال کرده اند.



---

۱- (۵) بقره/۲۹.

۲- (۶) الرحمن/۱۰.

فرزند بزرگوار و محقق ایشان در این استدلال مناقشه کرده اند و بعد فرمودند در کتاب والدم دیدم که به این آیات استدلال کرده اند و بعد می فرمایند: «و لعمری انه من المؤلف(۱) »

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه ۹۴/۰۹/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استدلال اول بر اصاله الحظر بود مبنی بر اینکه همه اشیاء عالم مملوک حقیقی خداوند است و تصرف در ملك هر مالکی بدون اذن او عقلا قبیح است، بنابراین بدون اذن خداوند نمی توان در اشیاء عالم تصرف کرد مگر اینکه دلیلی بر جواز وجود داشته باشد.

به این استدلال اشکالاتی وارد شد یکی از آنها این بود که صغری و کبری هر دو پذیرفته شده است لکن می گوییم از آیات متعددی از قرآن کریم و سنت استفاده می شود که اجازه بر تصرف داده شده است، یکی از این آیات آیه ۲۹ سوره مبارکه بقره است که می فرماید: «هُوَ الَّذی خَلَقَ لَكُمْ ما فِي الْأَرْضِ جَميعا».

اشکال به استفاده اذن از آیه «خلق لکم»:

در صحت استدلال به این آیه و ادله دیگر کلام طویل الذیل است ولی از باب اشاره می توان گفت در مورد مفاد این آیه شریفه سه نظریه وجود دارد:

نظریه اول:

این نظریه در قالب سه بیان می تواند طرح شود؛

بیان اول اینکه این آیه شریفه هیچ ربطی به مسائل تشریعی و حقوقی و باید و نباید فقهی و عقلی ندارد بلکه متعرض مساله دیگری است که راز آفرینش عالم است یعنی به دلیل وجود انسان همه کائنات خلق شده است نظیر حدیثی که می فرماید: «لولاک لما خلقت الافلاک».



---

۱- (۷) تحریرات فی الأصول، ج ۷، ص: ۲۰۰.

بیان دیگر اینکه ممکن است گفته شود مفاد این آیه این است که کائنات خلق شده برای اینکه راه به معارف الهیه پیدا کنید،

محقق خویی«ره» در مصباح الفقاهه همین احتمال را برای این آیه ذکر کرده است؛

«و لکن الآیه لیست بداله علی جواز الانتفاع بجمیع ما فی الأرض لیکون الانتفاع بالمتنجس من صغریاته، بل هی إما ناظره إلی بیان أن الغایه القصوی من خلق الأجرام الأرضیه و ما فیها لیس إلا خلق البشر و تربیته و تکریمه، و أما غیر البشر فقد خلقه اللّه تعالی تبعا لخلق الإنسان و مقدمه له، و من البدیهی أن هذا المعنی لا ینافی تحلیل بعض المنافع علیه دون بعض.

و إما ناظره إلی أن خلق تلک الأجرام و تکوینها علی الهیئات الخاصه و الاشکال المختلفه و الأنواع المتشتته من الجبال و الأودیه و الأشجار و الحیوانات علی أنواعها، و أنحاء المخلوقات من النامی و غیره، لبیان طرق الاستدلال علی وجود الصانع و توحید ذاته و صفاته و فعاله و علی إتقان فعله و علو صنعه و کمال قدرته و سعه علمه، إذن فتکون اللام للانتفاع، فإنه أی منفعه أعظم من تکمیل البشر، و لعل هذا هو المقصود من قوله «ع» فی دعاء الصباح: (یا من دل علی ذاته بذاته)»(۱) .

بیان سوم نیز این است که آیه شریفه به این معناست که وجود شما نیاز به این دنیا و کائنات دارد یعنی سازمان وجودی انسان به گونه ای است که برای حیات خود نیاز به مجموعه عالم دارد.

طبق این معانی این آیه شریفه هیچ ربطی به بحث ما که استفاده یک قانون تشریعی است ندارد.



---

۱- (۱) - مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج۱، ص۱۲۸.

نظریه دوم:

در این آیه شریفه لام «لکم» لام انتفاع است پس معنای آیه این است که عالم برای بهره برداری شما خلق شده است، بنابراین می توان اذن خداوند را از این آیه استفاده کرد.

اشکال نظریه دوم:

بر این معنا نیز ایرادات مختلف وارد شده است؛

اولا چنین معنایی مستلزم تخصیص کثیر یا اکثر است چون می دانیم بسیاری از تصرفات جایز نیست و حرام است.

ثانیا این معنا خلاف ضرورت و قطعیت است، به قول شیخنا الاستاد مرحوم آقای حائری این معنا که آیه می خواهد بفرماید همه چیز برای شماست خلاف ضرورت ادیان است و شبیه حرفی می شود که کمونیست ها می زنند و می گویند همه چیز برای مردم است. پس به قرینه اینکه چنین معنایی خلاف ضرورت اسلام و ادیان است باید آیه را اینگونه معنا کرد که همه کائنات برای شماست لکن به شرطی که از مجاری آن وارد شوید و لازمه آن این است که باید اذن بگیرید و سپس بهره برداری کنید، در نتیجه نمی توان وجود اذن را از این آیه استفاده نمود.

نکته:

برخی دیگر گفته اند نمی توانیم به معنای فقهی این آیه ملتزم شویم چون روایات عدیده ای داریم که تمام ما فی الارض ملک ائمه علیهم السلام و یا مهر حضرت زهرا سلام الله علیها است و وقتی ملک آن بزرگواران شد باز هم نمی توان در آنها تصرف نمود. فلذا بر اساس همین مرحوم صاحب وسائل می گوید نمی توان آیه را به معنای جواز تصرف معنا نمود صاحب وسائل این مطلب را در کتاب الفوائد الطوسیه که در رد اصاله الاباحه مرحوم وحید بهبهانی که در کتاب اجتهاد و تقلید خود اصاله الحظر را مورد اشکال قرار داده نوشته و از اصاله الحظر دفاع کرده است(۱) .

ص: ۱۵۳

---

۱- (۲) -بهترین جایی که ادله این دو اصل به صورت کامل بیان شده کتاب الفوائد الطوسیه مرحوم صاحب وسائل فائده ۹۸ می باشد.

نظریه سوم:

سومین موقف در بین علما این است که آیه شریفه مجمل است، صاحب وسائل«ره» می گوید برای لام ۳۵ معنا ذکر شده است و در اینجا نمی دانیم کدام معنا مراد است.

آیات دیگری مثل «احل لکم الطیبات» و یا «کلوا من طیبات ما رزقناکم» نیز وجود دارند که سعه آیه مورد بحث را ندارند ولی جواز در برخ موارد را ممکن است ثابت نمایند.

اشکال اصلی استدلال به آیات: خروج از محل نزاع

این آیات ربطی به بحث از اصاله الحظر و اصاله الاباحه ندارد و ظاهرا بزرگانی که در مقابل اصاله الحظر به این آیات استدلال کرده اند دچار اشتباه شده اند چون موضوع اصاله الحذر جایی است که اذن وجود ندارد و علم به اذن نیز وجود ندارد، حال در صورت اثبات اذن از هر دلیلی که باشد خروج از موضوع اصاله الحظر پیش می آید، به عبارت دیگر سخن از اصاله الحظر و اصاله الاباحه در این است که قبل از ورود شریعت اصل اولی در اشیاء چیست؟ در حالیکه این آیات مبارکات در مقام بعد از ورود شریعت سخن می گویند فلذا ما این بحث را دنبال نمی کنیم چون از نظر فقه ثابت است که یا دلیل اجتهادی بر جواز و حرمت اشیاء وجود دارد و یا دلیل فقاهتی، پس از منظر فقه مدوّن بعد از ادله، مساله روشن است و این مساله در جایی است که دلیل نداریم و یا در جایی است که آن را مقید به قبل از شرع کرده اند، قبل از شرع نیز در کلمات دو گونه معنا شده است؛ یک معنا برای قبل الشرع یعنی قبل از اینکه شریعتی آمده باشد در اینصورت بحث، فرضی می شود و فائده ای عملی ندارد چون فعلاـ می دانیم شرع آمده است اما اگر مراد از قبل الشرع این باشد که نمی دانیم قانونی وجود دارد یا نه در اینصورت برای بحث فائده وجود دارد.

پس این جواب خوب نیست چون خروج از موضوع است.

مناقشه دوم بر دلیل اول: قبح تصرف در مال دیگران در صورت ضرر

اشکال دوم انکار کبری است، به این بیان که عقل که می گوید تصرف در مال دیگری قبیح است در جایی است که ضرری به غیر نمی رسد، به همین دلیل است که عقل استضائه به نور غیر و یا اتکال به جدار غیر را قبیح نمی داند و همچنین ممکن است در مورد عبور از اراضی متسعه ای که دیوار دور آن کشیده نشده است نیز همین حرف را زد و گفت چون از عبور در اراضی متسعه ضرری متوجه مالك نمی شود به همین دلیل عقل حکم به قبح نمی کند. بنابراین عقل در جایی حکم به قبح تصرف در مال غیر می کند که ضرری در کار باشد و یا جلوی انتفاعی گرفته شود، در اینجا نیز درست است که خداوند مالك همه مخلوقات و کائنات است ولی از تصرف انسانها ضرر و نقصی متوجه خداوند نمی شود.

جواب: ملاك قبح تصرف ضرر نیست بلکه مزاحمت با سلطنت است

بزرگانی از جمله شیخنا الاستاد دام ظله جواب داده اند که کبری صحیح است و ملاك فقط ضرر و یا انتفاع نبردن دیگری نیست بلکه ملاك قبح تصرف، مزاحمت با سلطنت اوست ولو ضرری نداشته باشد و جلوی انتفاع او را هم نگیرد. و اما مثالهایی که زده شد مثل استضائه به نور و اتکال به جدار غیر نیز اصلا تصرف نیست و یا مانند گذر از اراضی متسعه و یا حق الماره از اموری هستند که دلیل بر جواز وجود دارد.

مناقشه سوم: قبح تصرف در مال دیگران در صورت ظلم

این اشکال نیز در انکار کبری است که بیان دقیقی است و محقق بروجردی«ره» آن را بیان کرده است، ایشان می گوید تصرف در مال دیگران قبح ذاتی ندارد بلکه هر جا مصداق ظلم باشد تصرف قبیح است و هر جا مصداق ظلم نباشد تصرف قبیح نیست، و عقل نمی گوید تصرف در مال غیر بما هو هو قبیح است، پس هر جا مصداق ظلم باشد چه این ظلم به سبب ضرر بوجود بیاید و چه به واسطه در نظر نگرفتن سلطنت مالك صدق ظلم كند در این صورت نیز تصرف قبیح می شود پس در مواردی که عرف آن را مصداق ظلم نمی داند تصرف قبیح نیست پس مثالهایی که در آن تصرف جایز است ممکن است از این باب باشد که مصداق ظلم نیست نه از این باب که دلیل بر جواز آن وجود داشته است، مثلا بنابر این شبهه که اموال بانکها مجهول المالك است در اینصورت تصرف در آنها اشکالی ندارد چون مستلزم ضرری به افراد نیست کما اینکه جلوی نفعش را نمی گیرد حتی جلوی سلطنت را نیز نمی گیرد.

در مورد خدای متعال نیز همین سخن می آید چون تصرف در اشیاء مصداق ظلم به خدا نیست حتی نفی سلطنت او نیز نمی باشد.

پس اینکه در فقه معروف است که تصرف در مال دیگری جز به طیب نفس او جایز نیست به سبب فقه است نه اینکه حکم عقل باشد، یعنی شارع برای سازمان دادن به امور چنین دستوری داده است.

بنابراین این کبری که تصرف در مال غیر در همه جا قبیح است صحیح نیست بلکه فقط در صورتی قبیح است که مصداق ظلم به غیر باشد.

ص: ۱۵۶

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه ۹۴/۰۹/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله اصاله الحظر بود دلیل اول این بود که اشیاء عالم ملک خداوند است و تصرف در ملک کسی بدون اذن او قبیح است، پس مادامی که احراز اذن از طرف خداوند نشده تصرف در اشیاء عالم قبیح است.

سه تقریب برای دلیل اول:

این استدلال را سه جور می توان تقریب کرد؛

تقریب اول:

یکی اینکه تصور کنیم همه اشیاء عالم ملک خداوند است ولو(به فرض محال) خود ما ملک او نباشیم، در اینصورت تصرف در اشیاء عالم بدون اذن خدای متعال قبیح است.

تقریب دوم:

طبق این تقریب خود ما مملوک خدای متعال هستیم ولو دیگر اشیاء ملک او نباشند بنابراین ما وقتی تصرف در اشیاء می کنیم با همین جوارح تصرف می کنیم و این یعنی در ملک خدا تصرف کرده ایم و تصرف در ملک خدا به غیر اذن او قبیح است.

تقریب سوم:

تقریب سوم نیز اینکه هر دو، با هم ملک خدای متعال باشد پس از دو ناحیه تصرف اتفاق می افتد.

بیان دیگری نیز از محقق اصفهانی«ره» وجود دارد که بعدا بیان می شود.

خلاصه ای از دو مناقشه اخیر:

تا کنون دو مناقشه(۱) بر این استدلال شده است؛ مناقشه اول این بود که تصرف در ملک دیگری وقتی قبیح است که ضرری متوجه غیر بشود و یا جلوی منافع او را بگیرد اما در جایی که اینگونه نباشد عقل حکم به قبح تصرف نمی کند و در مورد خدای متعال اینگونه است چون تصرف در اشیاء عالم و نیز تصرف در وجود خودمان نه ضرری به خدا می رساند و نه جلوی نفع او را می گیرد، جواب این مناقشه این بود که درست است تصرف در اشیاء عالم ضرری به خدای متعال نمی رساند ولی چون منافات با سلطنت او دارد پس باز هم قبیح است.

---

۱- (۱) -اقول: در جلسات گذشته سه مناقشه به این دلیل ذکر شد لکن استاد دام ظله مناقشه اول را در اینجا مورد نظر قرار ندادند و فقط دو مناقشه اخیر را تکرار فرمودند.

مناقشه دیگر این بود که درست است تصرف در ملك دیگران قبیح است اما این قبح ذاتی نیست بلکه این قبح در جایی است که تصرف مستلزم ظلم به دیگری باشد، و در جایی ظلم صدق می کند که یا به آن غیر ضرر برساند، یا جلوی منفعت او را بگیرد و یا جلوی اعمال سلطنت او را بگیرد، در حالیکه در مورد خدای متعال هچکدام از این امور نیست، پس در مورد خدای متعال وجهی ندارد که تصرف قبیح باشد چون از طرف ما ظلم به خدا اتفاق نمی افتد.

به همین دلیل ممکن است طبق این مبنا گفته شود تصرف در پول هایی که مردم در بانک می گذارند اشکالی ندارد چون هیچ ضرری به دیگران وارد نمی شود و جلوی منفعت آنها را نیز نمی گیرد و منافات با سلطنت آنها نیز ندارد، چون هر وقت مالك پول مراجعه کند می تواند پول خود را دریافت نماید.

در اینجا نیز چون تصرف در اشیاء عالم مستلزم ظلم به خدای متعال نیست به همین دلیل عقل حکم به قبح تصرف نمی کند، بله اگر خدای متعال فعلی را حرام کند در اینصورت حق مولویت بوجود می آید و ارتکاب آن مستلزم نفی حق مولویت و ظلم به خداوند است، کما اینکه در مورد حق الناس نیز به دلیل مصلحتی که وجود دارد ممکن است این مطلب گفته شود که چون شارع فرموده: «لایحل مال امرئ مسلم الا بطیب نفسه» به همین دلیل احراز اذن لازم است.

مناقشه چهارم بر دلیل اول:

این اشکال از مرحوم امام در تهذیب الاصول است، ایشان فرموده این کبری که تصرف در ملك دیگری جایز نیست آیا مراد ملکیت اعتباری است یا ملکیت حقیقی؟

ص: ۱۵۸

ملکیت اعتباری قراردادهای عقلایی است که برای نظم و انضباط دادن به امور بین مردم توسط عقلاء قرار داده شده است و اصالت و حقیقتی در عالم خارج برای آن وجود ندارد، به خلاف ملکیت حقیقی که امری اعتباری نیست بلکه امری نفس الامری و حقیقی است و اختصاص به خداوند دارد.

حال اگر ملکیت اعتباری مراد است جواب این است که در مورد خدا ملکیت اعتباریه اصلا وجود ندارد البته ایشان نمی گوید ملکیت اعتباریه برای خدا معقول نیست بلکه ایشان می گوید ملکیت اعتباریه برای خدای متعال اصلا وجود ندارد چون تمام حقیقت ملکیت اعتباریه اعتبار عقلاست و عقلاء هیچ ملکیتی را برای خدا اعتبار نکرده اند؛

«و فیه: أنّه إن ارید من کون المکلّف و العالم مملوکین للّه بالملکیه الاعتباریه الدائره فی سوق العقلاء فلا نسلّمه، بل لا وجه لاعتبار ملکیه اعتباریه للّه عزّ و جلّ؛ فإنّ اعتبارها لا بدّ و أن یکون لأغراض حتّی یقوم به المعیشه الاجتماعیه، و هو سبحانه أعزّ و أعلی منه»(۱) .

و اگر مراد ملکیت حقیقیه است که معنایش این است که تمام عالم تحت اراده قیومیه و مشیت خداست این حرف درست است لکن ربطی به مسائل فقهی ندارد و یک مساله نفس الامری و تکوینی است؛

و إن ارید منه المالکیه التکوینیه؛ بمعنی أنّ الموجودات و الکائنات- صغیرها و کبیرها، أثیریها و فلکیها- کلّها قائمه بإرادته، مخلوقه بمشیّته، واقعه تحت قبضته تکویناً، فلا یمکن للعبد أن یتصرّف فی شی ء إلّا بإذنه التکوینی و إرادته، و أنّ العالم تحت قدرته؛ قبضاً و بسطاً تصرّفاً و وجوداً فهو غیر مربوط بالمقام، و لا یفید الأخباری شیئاً»(۲) .

ص: ۱۵۹

---

۱- (۲) - .تهذیب الأصول، ج ۳، ص: ۱۲۳

۲- (۳) - .همان.

جواب اول به مناقشه چهارم:

برخی بزرگان از جمله فرزند محقق ایشان به این مطلب اشکال کرده اند، فرزند محقق ایشان می گوید اشکالی در ملکیت اعتباریه برای خدای متعال وجود ندارد چون آیه خمس می فرماید خمسِ درآمد و منافع شما در ملک خدای متعال است بنابراین این آیه شریفه به قرینه «ولرسوله و لذی القربی» ملکیت اعتباریه را برای خدای متعال اثبات می کند، مخصوصا به قرینه «ذی القربی» چون در مورد آنها قطعا مراد از ملکیت، ملکیت اعتباریه است؛

«و لعمری، إنّه من المؤلّف؛ لما نجد من الاستدلال بهما فی تفسیر الفخر و غیره، فالجواب ما اشیر إلیه، و اتفاق المنتحلین للدیانات، فلا حاجه إلی الترخیص، و إلّا فالملکیه الاعتباریّه له تعالی ممّا لا بأس بها؛ لقوله تعالی: وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْ ءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ ..(الأنفال: ۴۱) و لا نرید من هذه الملکیه إلّا المنع عن التصرّف إلّا بالطیب مثلا»(۱) .

اشکال به جواب اول:

این اشکال مورد تعجب است و معلوم می شود کلمات امام«ره» ملاحظه نشده است چون مرحوم امام می گوید ملکیت اعتباری ممکن نیست و از عدم امکان ملکیت اعتباریه به سراغ ملکیت حقیقیه نرفته است بلکه ایشان می فرماید در این آیه شریفه لام، لام تصرف است نه لام ملکیت، چه ملکیت حقیقیه و چه ملکیت اعتباریه. بنابراین این توهم اشتباه است که کسی به مرحوم امام بگوید شما که می گویی ملکیت اعتباری قابل تصویر نیست پس باید در این آیه شریفه «لام» را به معنای ملکیت حقیقیه بگیرید چون ایشان «لام» را به معنای تصرف می گیرد. لذا داستانی را از مرحوم حاج احمد آقای خمینی«ره» شنیدم که گفت بعد از فوت امام مبلغی را به عنوان وجوهات مرجع دیگری برای دفتر امام آوردند مرحوم آقای توسلی که مسئول دفتر ایشان بود گفت امام در این موارد می فرمود: «این هم مال ماست ولی آنرا به دفتر مرجع خودش بدهید»، چون ایشان قائل بود که خمس مال ولیّ امر است در حالیکه خود حضرت امام قائل به ملکیت اعتباریه نبود پس می فهمیم مراد ایشان جواز تصرف بوده است.



---

۱- (۴) - تحریرات فی الأصول، ج ۷، ص: ۲۰۰ و ۲۰۱.

جواب دوم به مناقشه چهارم:

برخی در جواب به این مناقشه گفته اند وقتی کسی ملکیت تکوینیه داشت به اولویت قطعیه اولویت اعتباریه نیز دارد و چون شما قائل به ملکیت تکوینیه برای خدای متعال هستید به طریق اولی باید ملکیت اعتباریه را نیز برای او ثابت بدانید.

اشکال به جواب دوم:

این جواب نیز تمام نیست چون ملکیت اعتباریه دائر مدار علل خودش است و اگر جایی آن علل موجود نباشد ملکیت نیز وجود نخواهد داشت و اولویت در اینجا معنایی ندارد، علت ملکیت اعتباریه روابط خاص بین عقلاء و تنظیم امور عقلایی است که آن روابط بین آنها و خدای متعال نیست، نه اینکه این مرتبه ضعیفه باشد و چون خدا مرتبه قوی آن را دارد به طریق اولی برای خدا ثابت باشد، مثل رابطه زوجیت که چون بین عقلاء ثابت است دلیل نمی شود به طریق اولی برای خدا ثابت باشد.

تنبیهی بر کلام حاج آقا مصطفی«ره»:

حاج آقا مصطفی«ره» در ذیل کلام والد معظم«ره» کلامی دارد و می گوید:«و لا نرید من هذه الملکیّه إلّا المنع عن التصرّف إلّا بالطیب مثلا».

ایشان می گوید ملکیت اعتباریه چیزی نیست جز همین منع از تصرف الا به طیب نفس.

اشکال به مطلب فوق:

طبق فرمایش ایشان که مراد از ملکیت اعتباریه منع از تصرف است در واقع تشریع(یعنی حکم شرعی بر عدم اذن) صورت گرفته است، در حالیکه فرض مورد نظر مرحوم امام جایی است که تشریع بر منع وجود ندارد، پس این سخن خارج از فرض مرحوم امام است، چون سه فرض برای تشریع وجود دارد؛ یا مراد از منع تصرف، تشریع عقلی است که خارج از فرض است چون فرض این است که منع شرعی وجود ندارد و یا مراد از منع تصرف تشریع عقلایی به معنای منع عقلایی است که این نیز تمام نیست چون تا خدای متعال بناء عقلاء را امضاء نکرده باشد مشروعیت ندارد.

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه ۹۴/۰۹/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله اصاله الحظر و دلیل اول بر اصاله الحظر بود.

خلاصه ای از مباحث گذشته:

حاصل دلیل اول اصاله الحظر این بود که اموری که مورد تصرف قرار می گیرد مملوک خداوند است و تصرف در مملوک شخص بدون اذن او قبیح است و جایز نیست، همانطور که سابقا بیان شد این دلیل سه جور تقریب داشت؛ تقریب اول این بود که اشیاء عالم مملوک خدای متعال است و تصرف ما در آن اشیاء بدون اذن مالکش قبیح است، تقریب دوم این بود که خود ما مملوک خداوند هستیم و انجام دادن امور مختلف چون بوسیله اعضاء و جوارح ما صورت می گیرد تصرف در ملک خدای متعال بدون اذن اوست، و تصرف بدون اذن مالک جایز نیست، تقریب سوم نیز این است که جمع بین الامرین می شود چون از هر دو نظر یعنی تصرف در اشیاء عالم و تصرف در خودمان تصرف بدون اذن در ملک غیر پیش می آید که جایز نیست.

بر این استدلال چند مناقشه وارد شد؛

مناقشه اول این بود که ما می دانیم شارع یا به بیان عقلی و یا به بیان شرعی اذن داده است، همانطور که بیان شد این جواب نادرست است چون خروج از فرض است چون فرض این است که اذن داده نشده است.

مناقشه دیگر، پاسخ کبروی است و آن اینکه تصرف در ملک غیر بدون اذن مالک در هر جایی قبیح نیست بلکه در صورتی که ضرر برساند قبیح است.

ص: ۱۶۲

مناقشه سوم نیز کبروی است و آن اینکه همانطور که محقق بروجردی«ره» فرموده بود قبح تصرف در ملک غیر، ذاتی نیست بلکه به طروّ عناوین است بلکه در صورتی قبیح است که تصرف در مال دیگری موجب ظلم به او بشود.

مناقشه چهارم بر دلیل اول:

همانگونه که در جلسه قبل بیان شد مناقشه چهارم بر دلیل اول بر اصاله الحظر که یک مناقشه صغروی بود از مرحوم امام وارد شده بود و آن اینکه قبول داریم تصرف در ملک دیگری قبیح است اما اشکال در این است که همانطور که از تهذیب الاصول استفاده می شود موضوع قبح تصرف در ملک دیگری چه ملکیت اعتباری باشد و چه ملکیت حقیقی باشد نمی تواند اصاله

الحظر را ثابت نماید؛

توضیح مناقشه در فرض ملکیت اعتباری:

اگر مراد از ملکیت، ملکیت اعتباری باشد اشکالش این است که ملکیت اعتباری در مورد خدای متعال وجود ندارد به سه بیان:

بیان اول: عدم عقلایی بودن امور اعتباری در مورد خدای متعال

امور اعتباری در مورد خدای متعال چه در ملکیت و چه در غیرملکیت عقلایی نیست، چون مثلا اعتبار ملکیت در جایی است که ملکیت حقیقی وجود ندارد و عقلاء می خواهند آثاری بر این ملکیت بار نمایند مثلاـ در بحث ملکیت گفته می شود عقلای عالم از مقوله جده الگو برداری کرده اند و هر کسی را نسبت به اسباب ویژه ای که در فقه مشخص شده است مالک می دانند گویا که شخص مالک را محیط بر آن چیز فرض می کنند لذا هیچ کس نمی تواند بدون اذن او در آن چیز تصرف نماید، اما در مورد خدای متعال چنین غرضی بالمره وجود ندارد.

ص: ۱۶۳

بیان دوم: عدم وجود فلسفه اعتبار ملکیت برای خدای متعال

عقلاء برای اینکه هرج و مرج و ناامنی در اجتماع نباشد و امور انسان سامان پیدا کند ملکیت را اعتبار می کنند و این فلسفه برای خدای متعال اصلا وجود ندارد چون او از این امور اعلی و ارفع است.

از کلمات مرحوم امام استفاده می شود که ایشان همین معنای دوم را می فرماید نه اینکه اصلا امور اعتباریه در مورد خدا متعال نیست.

بیان سوم: عدم اعتبار ملکیت توسط عقلاء برای خدای متعال

این بیان نیز این است که به فلسفه این امر کار نداریم بلکه وقتی به عقلاء نگاه می کنیم می بینیم چنین اعتباری در بین عقلاء وجود ندارد یعنی عقلاء به گونه ای که انسان را مالک اموال خود می دانند عالم و کائنات را آنگونه ملک خدا نمی دانند ولو چنین ملکیتی عقلانی نیز باشد، چون خدای متعال در بین عقلاء به گونه ای نیست که برای او جعل ملکیت اعتباری نمایند؛

«فإنّه لا إشكال فی أنّ مالكيّته تعالى للسهم ليست كمالكيّه زيد لثوبه؛ أی المالكيّه الاعتباريّه، ضروره عدم اعتبار العقلاء الملكيّه بهذا المعنى له تعالى؛ بحيث لو وكّل رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) ببيعه خرج عن ملكه، و دخل ثمنه فيه، و هذا واضح»(۱) .

توضیح مناقشه در فرض ملکیت حقیقی:

و اگر مراد از ملکیت، ملکیت حقیقیه تکوینیه باشد به این معنا که خدای متعال مالک حقیقی کائنات است و نمی توان در کائنات تصرف نمود مگر اینکه اذن تکوینی خدا وجود داشته باشد و بدون اذن خدای متعال امکان تصرف عبد وجود ندارد در اینصورت ربطی به بحث ما که امور تشریعی است ندارد و از بحث خارج است، این بیان نیز هم در تهذیب الاصول آمده و هم در کتاب البیع؛



---

۱- (۱) .کتاب البیع (للإمام الخمینی)، ج ۲، ص۶۵۸

و إن اريد منه المالكيه التكوينيه؛ بمعنى أنّ الموجودات و الكائنات- صغيرها و كبيرها، أثيريها و فلكيها- كلّها قائمه بإرادته، مخلوقه بمشيّته، واقعه تحت قبضته تكويناً، فلا يمكن للعبد أن يتصرّف فی شی ء إلّا بإذنه التكوينی و إرادته، و أنّ العالم تحت قدرته؛ قبضاً و بسطاً تصرّفاً و وجوداً فهو غير مربوط بالمقام، و لا يفيد الأخباری شيئاً»(1) .

در كتاب البيع نيز ايشان می گويد:

«و الملكيّه التكوينيّه التی قد تمور فی بعض الألسن(مراد ايشان محقق اصفهانی«ره» است) موراً ممّا لا صحّه لها فی مثل المقام الذی هو مقام بيان حكم فقهيّ عقلائيّ، لا بيان الدقائق الفلسفيّه و العرفانيّه، مع أنّ القرائن قائمه علی عدم إرادتها».

اشكالات مناقشه چهارم:

به فرمايش مرحوم امام مناقشاتی وارد شده است؛

اشكال اول:

اين اشكال از برخی از جمله فرزند ايشان وارد شده است، اين اشكال می گويد آيه خمس دلالت بر وجود ملكيت اعتباريه برای خدای متعال دارد، مخصوصا به قرينه «ذی القربی» چون در مورد آنها قطعا مراد از ملكيت، ملكيت اعتباريه است و وقتی در مورد ذی القربی ملكيت، اعتباری شد در مورد خدا نيز به قرينه سياق ملكيت اعتباری می شود.

جواب به اشكال اول:

همانطور كه بيان شد اين اشكال به مرحوم امام وارد نيست و خود ايشان به اين مطلب توجه داشته است چون گفته مراد از ملكيت در اين آيه شريفه تصرف است چون وقتی ملكيت اعتباری نسبت به خدای متعال غير معقول شد و از طرفی وحدت سياق نيز دلالت بر اين دارد كه مراد از لام ملكيت در «لله» و «للرسول» و «لذی القربی» واحد است در نتيجه بايد بگوييم لام در اين آيه معنايی غير از ملكيت دارد و آن ولايت در تصرف است پس معلوم می شود مالكيت در تصرف مقصود است. بنابراين ايشان می گويد اشكالی ندارد كه نسبت به خدای متعال مالكيت تصرف اعتباری را قائل شويم چون اعتبار مالكيت در تصرف برای خدای متعال معقول است.

ص: 165

---

1- (2) .تهذيب الأصول، ج 3، ص123

پس مطابق با فرمایش مرحوم امام نسبت به خدای متعال امور اعتباری بالمره انکار نمی شود بلکه برخی از امور اعتباری برای خداوند نیز معقول می باشد، بله، آنچه که مورد انکار است ملکیت اعتباریه است؛

«و أمّا مالکیّه التصرّف و الأولویّه من کلّ أحد، فلا مانع من اعتبارها له تعالی عند العقلاء، بل یری العقلاء أنّه تعالی أولی بالتصرّف فی کلّ مال و نفس و إن کانت ماهیّه الأولویّه أمراً اعتباریّاً، لکنّها اعتبار معقول واقع من العقلاء.

فقوله تعالی فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ معناه أنّه تعالی ولیّ أمره، فحینئذٍ إن حمل قوله تعالی وَ لِلرَّسُولِ علی ولایه التصرّف، فلا إشکال فیه بحسب اعتبار العقلاء، و لا بحسب ظواهر الأدلّه و لوازمها»(۱) .

بنابراین روی مبنای خود مرحوم امام که می گوید این لام لام تصرف است اشکال مذکور تمام نیست.

اشکال دوم:

در تهذیب اینگونه تقریر شده که همه عالم تحت تصرف خداوند است و تصرفات انسان در عالم نیز تحت تصرف و سلطه خداوند است بنابراین ملکیت حقیقی به این معنا که همه تصرفات به اراده تکوینی خداوند است ربطی به مقام ندارد.

اشکال مطلب تهذیب این است که استدلال مستدل مربوط به اراده تکوینی نبود بلکه کبرای دلیل اول این بود که عقل، حکم به قبح تصرف بدون اذن می کند در نتیجه در آن کبری سخن از اذن تشریعی بود نه اذن تکوینی تا گفته شود ربطی به مقام ندارد. به عبارت دیگر کبری در دلیل مستدل، به حکم عقل عملی است در حالیکه در تهذیب به صورت حکم عقل نظری تقریر شده است و این دو با هم تفاوت دارند. عقل نظری می گوید همه عالم تحت سلطه خداوند است و هیچ امری در عالم بدون اذن تکوینی و اراده خداوند محقق نمی شود ولی عقل عملی می گوید وقتی چیزی مملوک تکوینی کسی بود تصرف در مملوک تکوینی جز به اذن او جایز نمی باشد و سخن مستدل در دومی است پس مناقشه در موضع استدلال وارد نشده است.



---

۱- (۳) کتاب البیع (للإمام الخمینی)، ج۲، ص۶۵۹ .

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه ۹۴/۰۹/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله اصاله الحظر و اشکال سوم به دلیل اول آن بود، دلیل اول این بود که همه اشیاء ملک پروردگار است و تصرف در ملک غیر بدون اذن مالک قبیح است، بنابراین اصل در اشیاء حظر است مگر اینکه ثابت شود که شارع اذن داده است.

اشکال سوم که از مرحوم امام نقل شده بود این بود که اگر ملک اعتباری مقصود است در مورد خدای متعال ملک اعتباری ثابت نیست بلکه ثابت العدم است و اگر مقصود ملک حقیقی است درست است ولی ربطی به بحث ما ندارد بلکه یک بحث عرفانی فلسفی است.

جواب به اشکال سوم:

رفع اشکال از ملکیت اعتباری:

رکون به این اشکال محل اشکال است چون بعد از اینکه امور اعتباریه دیگر مثل اعتبار ولایت بر تصرف را عقلاء برای خدا اعتبار کرده اند روشن نیست که گفته شود عقلاء ملکیت اعتباری را برای خدای متعال اعتبار نمی کنند، چون اگر گفته شود خدای متعال مالک حقیقی همه اشیاء است و نیاز به مالکیت اعتباری ندارد همین بیان را در مورد امور اعتباری دیگری مانند ولایت نیز می توان گفت در حالیکه عقلاء چنین چیزی نمی گویند. بلکه در آموزه های کتاب و سنت استشمام می شود که ملکیت اعتباری در مورد خدای متعال نیز وجود دارد مثل آیه شریفه «إنّ الله اشتری من المؤمنین اموالهم و انفسهم بأنّ لهم الجنّه»(۱) در این مثال اگر ملکیت حقیقیه برای خدا متصور بود اشتراء معنا نداشت چون انسان ملک خودش را اشتراء نمی کند، بنابراین معلوم می شود که ملکیت اعتباری برای خدای متعال امری غیر معقول نیست و الا حتی استعاره و مجاز نیز در آن صحیح نبود.

ص: ۱۶۷

---

۱- (۱) -توبه آیه ۱۱۱.

رفع اشکال از ملکیت حقیقی:

از عبارت تهذیب الاصول استفاده می شود که همانطور که اشیاء عالم ملک خداست کارها و تصرفات ما نیز ملک خدای متعال است و بدون اذن او فعلی از افعال ما در عالم محقق نمی شود و ما فقط حیثیت اعدادیه داریم لکن وجود را خدای متعال

به آن فعل می دهد پس افعال صادره ما بدون اذن تکوینی او در خارج محقق نمی شود طبق این تقریب بله، ملکیت حقیقی خدای متعال ربطی به بحث ما ندارد چون بحث ما در اذن تشریعی است لکن اینجا نیز عرض می شود که مستدل نمی خواهد اینگونه تقریب کند بلکه می خواهد بگوید همانطور که عقل عملی در ملکیت اعتباری می گوید تصرف در ملک غیر بدون اذن او قبیح است در ملکیت حقیقی نیز عقل عملی می گوید تصرف در ملک مالک حقیقی بدون اذن او قبیح است و بدون اذن تشریعی او نباید در ملک او تصرف شود. پس مالک حقیقی هر کس که باشد عقل می گوید نباید بدون اذن تشریعی او کاری انجام داد پس نباید بگوییم ربطی به بحث ما ندارد چون سخن مستدل در اذن تشریعی است نه اذن تکوینی. البته احتمال دارد مقرر محترم این قسمت را درست تلقی نکرده باشد.

ان قلت: بیان اولویت بین ملکیت اعتباری و حقیقی

در انوار الاصول فرموده ممکن است گفته شود وقتی که در ملکیت اعتباری عقل حکم به قبح تصرف بدون اذن مالک می کند در ملکیت حقیقی به طریق اولی باید حکم به قبح نماید.

قلت: عدم وجود اولویت

بیان اولویت صحیح نیست چون بین ملکیت اعتباری و حقیقی فارق وجود دارد و آن اینکه در ملکیت اعتباری عدم توقف تصرف بر اذن، منجر به لغویت ملکیت اعتباریه می شود به خلاف ملکیت حقیقیه، چون ملکیت اعتباریه به خودی خود وجود ندارد بلکه به حسب آثاری مثل عدم ایجاد هرج و مرج ملکیت اعتباری توسط عقلاء اعتبار می شود، حال اگر عقل بگوید یک ملکیت اعتباریه عقلاییه وجود دارد اگر آن ملکیت نادیده گرفته شود منجر به لغویت این اعتبار توسط عقلاء می شود مثل اینکه گفته شود فلان شخص قاضی است اما حق هیچ قضاوتی ندارد، به خلاف ملکیت حقیقی که یک امر تکوینی و نفس الامری است و مترتب نکردن اثر بر آن موجب لغویت آن نمی شود پس اولویت تمام نیست.

ص: ۱۶۸

دلیل دوم بر اصاله الحظر: رابطه عبودیت و مولویت

این دلیـل از کلاـم محقق اصـفهانی«ره» اسـتفاده می شود اگر چه در کلمات به آن توجهی نشـده است، این دلیل می گویـد ما مملوک و عبـد خـداییم و عبـد بایـد همه کارهایش به اذن مولایش باشد یعنی عبد نسـبت به مولا و مالک حقیقی خودش باید همه حرکات و سکناتش به اذن او باشد؛

«بل ملاک الحظر عقلا أن العبـد من حیث إنه مملوک لا بـد من أن یکون صـدوره و وروده عن إذن مالکه، ففعل ما لم یأذن به مالکه إذنا مالکیا خروج عن زیّ الرقیه، فیکون قبیحا مذموما علیه عقلا»(۱) .

نکته ای که در اینجا قابـل ذکر است این است که این دلیـل بـا دلیـل قبل متفاوت است، در برخی کلمات گویا به دقت محقق اصـفهانی«ره» توجه نشـده که ایشان می خواهـد حرف دیگری بزنـد بلکه گمان کرده انـد ایشان می خواهد همان دلیل اول را بیان نماید.

**اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه ۹۴/۱۰/۰۱**

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه

خلاصه مباحث گذشته:

دلیل دوم فرمایش محقق اصـفهانی«ره» بود و حاصل آن این بود که چون انسان مملوک حقیقی خـدای متعال است عقل عملی حکم می کنـد به اینکه این مملوک حقیقی در مقابل آن مالک حقیقی بایـد همه رسوم بنـدگی را رعایت کنـد و رسم بندگی این است که بدون اذن خدای متعال تصرفی در عالم انجام نشود و الا خروج از زی بندگی پیش می آید.

لازم به ذکر است که این بیان غیر از بیانات مختلف بر ملکیت است که در دلیل اول ذکر گردید.

ص: ۱۶۹

---

۱- (۲) - .نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۲۸

اشکال دلیل دوم:

محقق اصـفهانی«ره» خود جوابی به این دلیل داده که در واقع دلیل اصاله الاباحه نیز می باشد و حاصل این اشـکال به بیان بنده در پی می آید؛

توضیـح اشـکال اینکه از نظر کبری بایـد دقت شود که حکم عقل به قبـح تصـرف و حکم به خروج از رسوم بندگی، آیا مطلق

است یـا اینکه مقیـد به مواردی است که شارع یا غرض شارعی و یا غرض مالکی داشـته باشـد و الا اگر شارع در جایی غرض نداشـته باشد عقل حکم به قبح نمی کند؟ به این معنا که در مواردی که مولا غرضی نداشته باشد تصرف در ملک او خروج از رسوم بندگی نیست.

ایشان می گوید خدای متعال دو گونه غرض دارد؛

اغراض شارعیه:

نوع اول از اغراض شارع عبارت است از اغراض شارعیه که خود اقسامی دارد؛

قسم اول مـواردی است که از مصالـح و مفاسـدی که در امـور است ناشـی می شـود یعنی غرض شـارع این است که به منظـور کمال انسان، مصالـح و مفاسـد کارها به او ایصال شود بنابراین اگر در این زمینه شارع منع فرمود می گویند منع شـرعی شده و اگر ترخیص فرمود می گویند اباحه شرعیه وجود دارد.

قسم دوم جایی است که شارع چون هیچ مفسده و مصـلحتی در عملی ندیده است به همین دلیل ترخیص در فعلی می دهد که به آن نیز ترخیص شارعی می گویند.

قسم سوم نیز موردی است که من اضافه می کنم البته ایشان در جاهای دیگر آن را ذکر کرده است و آن اینکه علی رغم اینکه مفسده و یا مصـلحت ملزمه وجود دارد لکن با امر دیگری تزاحم می کند و به همین دلیل در آنجا نیز ترخیص می دهد و اباحه جعل می کند مثل مصـلحت تسهیل و عدم تنفر از دین و عدم صعوبت امر به گونه ای که مردم از دین زده شوند در اینصورت اگر ترخیص داده نشود ممکن است مردم از اصل دین رویگردان شوند به همین دلیل شارع جعل اباحه می کند.

ص: ۱۷۰

قسم چهارم نیز مواردی است که مفسده در فعلی وجود دارد اما زمان اقتضا نمی کند که الان اعلام شود مثل اوایل شریعت در مساله خمر که شارع به صورت تدریجی حکم آن را بیان فرمود؛

«و التّحقیق فی الجواب: یتوقّف علی بیان مقدّمه و هی بیان الفرق بین المنع و الإباحه الشرعیین و الإباحه و المنع المالکین، و هو أنّ المنع، تاره ینشأ عن مفسده فی الفعل تبعث الشّارع بما هو مراع لمصالح عباده و حفظهم عن الوقوع فی المفاسد علی الزّجر و الرّدع عما فیه المفسده، و هذا هو المنع الشّرعی لصدوره من الشّارع بما هو شارع، و فی قباله الإباحه الشرعیّه الناشئه عن لا اقتضائیّه الموضوع و خلوّه عن المفسده و المصلحه، فانّ سنّه اللّه و رحمته مقتضیه للتّرخیص فی مثله لئلا یکون العبد فی ضیق منه»(۱) .

اغراض مالکیه:

نوع دوم از اغراض شارع اغراض مالکی است یعنی منع و اذن شارع از باب رعایت مصالح و مفاسد نیست، بلکه شارع یا اصلا مصلحت و مفسده ای نمی بیند و یا اگر مصلحت مفسده وجود دارد لکن در جعل حکم آن مصلحت و مفسده ملاحظه نشده است بلکه از باب مولا بودن و اعمال مولویت حکمی را جعل می نماید؛

«و أخری لا ینشأ عن مفسده إمّا لفرض خلوّه عنها أو لفرض عدم تأثیرها فعلًا فی الزّجر کما فی ما قبل تشریع الشّرائع و الأحکام و فی بدو الإسلام، بل من حیث إنّه مالک للعبد و ناصیته بیده یمنعه عن کلّ فعل إلی أن یقع موقع حکم من الأحکام حتّی یکون صدوره و وروده عن رأی مولاه، فهذا منع مالکی لا شرعی، و فی قباله الإباحه المالکیّه و هو التّرخیص من قبل المالک لئلا یکون فی ضیق منه إلی أن یقع الفعل موقع حکم من الأحکام»(۲) .



---

۱- (۱) - .نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۹۶

۲- (۲) - .نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۹۶

سپس ایشان می فرماید در جایی عقل حکم می کند که باید مراعات مولا شود و بدون اذن او کاری انجام نشود که غرض شارعی و یا غرض مالکی وجود داشته باشد ولی اگر هیچکدام از این دو غرض را نداشت در اینصورت عقل حکم به قبح تصرف نمی کند. ایشان می گوید در موارد قبل از شرع و یا در مواردی که دلیلی از شارع نرسیده است قطع داریم که شارع هیچ غرضی ندارد اما غرض شارعی منتفی است چون فرض این است که یا قبل از شرع است و یا دلیلی شرعی بر این فعل وجود ندارد و اما غرض مالکی منتفی است چون ما می دانیم خدای متعال اگر چه مالک حقیقی است لکن شارع هیچ جایی بر اساس مولا بودن منع و یا ترخیص نفرموده است بلکه همه احکام بر اساس علل و حِکَم و مصالح و مفاسد جعل شده اند.

پس ایشان ابتدا یک کبرایی تنقیح کرد و آن اینکه حکم عقل به اینکه همه حرکات و سکنات عبد باید به اذن مولا باشد در همه جا نیست بلکه در جایی است که مولا غرض داشته باشد و پس از آن می گوید اغراض مولا منحصر در اغراض تشریعی است به خصوص با مراجعه به کتاب علل الشرایع این ادعا روشن تر می شود یعنی اغراض شارع از رهگذر مصالح و مفاسد می باشد اما اغراض مالکی برای خدای متعال وجود ندارد چون خداوند غنی بالذات است و مشتهیات برای او معنا ندارد، پس اگر غرضی باشد غرض تشریعی است و فرض این است که غرض تشریعی نیز وجود ندارد چون بحث ما در اصاله الاباحه و اصاله الحظر در جایی است که دلیل شرعی وجود ندارد، در نتیجه عقل حکم به قبح تصرفات نمی کند در نتیجه اصاله الاباحه ثابت می شود و با همین بیان دلیل بر اصاله الاباحه نیز روشن می گردد؛

ص: ۱۷۲

«فنقول: حیث إنّ الشارع کلّ تکالیفه منبعثه عن المصالح و المفاسد لانحصار أغراضه المولویّه فیها فلیس له إلّا زجر تشریعی أو ترخیص کذلک فمنعه و ترخیصه لا- ینبعثان إلّا عمّا ذکر، و لا محاله إذا فرض خلوّ الفعل عن الحکم بقول مطلق أعنی الحکم الّذی قام بصدد تبلیغه و إن کان لا- یخلو موضوع من الموضوعات من حکم واقعی وحیاً أو إلهاماً، فلیس الفعل منافیاً لغرض المولی بما هو شارع، فلیس فعله خروجاً عن زیّ الرّقیّه و منه تبیّن أنّ الأصل فیه هو الإباحه لا الحظر فإنّ عدم الإذن المفروض فی الموضوع لا- یؤثّر عقلًا فی المنع العقلی إلّا باعتبار کون الفعل معه خروجاً عن زی الرّقیه، و حیث إنّه فرض فیه عدم المنع شرعاً فلا یکون خروجاً عن زی الرّقیّه، إذ فعل ما لا ینافی غرض المولی بوجهٍ من الوجوه بل کان وجوده و عدمه علی حدّ سواء لا یکون خروجاً عن زیّ الرقیّه»(۱) .

اشکال به فرمایش محقق اصفهانی«ره»:

بعض اعاظم در انوار الاصول به این کلام اشکال کرده اند و گفته اند این فرمایش تمام نیست چون وقتی عبد کاری را انجام می دهد دو حالت دارد؛ چون گاهی یک خروج از رسوم بندگی مرتکب می شود و گاهی دو خروج از رسوم بندگی پیش می آید.

مثلا اگر مولای عرفی بنده ای داشته باشد که بدون اینکه اذن بگیرد به سفر می رود تارتا این عبد سوار مرکبی می شود که مال مولاست و تارتا بدون مرکب می رود و یا مرکب شخص دیگری را سوار می شود، جایی که سوار مرکب غیر مولا می شود فقط یک خروج از رسوم مولا- پیش می آید، ولی در جایی که با مرکب مولا سفر رفته دو وجه برای خروج از رسوم مولویت وجود دارد. بنابراین این سخن که گفته شود ما می دانیم از نظر رسوم مولویت مشکلی پیش نمی آید حرف درستی نیست چون همه عالم ملک خداست و او بدون اذن در ملک خدا تصرف کرده است پس از دو جهت خروج از رسوم بندگی پیش می آید؛



---

۱- (۳) - .نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۹۶ و ۴۹۷

«فملخّص كلامه أنّه بما أنّ كلّ تكاليف الشارع صادره عن المصالح والمفاسد فإذا فرض خلوّ الواقع عن الحكم كما فى ما قبل الشرع فلا يكون فعل العبد حينئذٍ خروجاً عن زى الرقّيه فيكون الأصل فى هذه الحاله الإباحه، فيكون لازم كلامه أنّ مالكيّه اللّه تعالى مندكّه فى مولويته، أى كلّ ما هو وظيفه للعباد يكون من طريق مولويته لا ـ مالكيته لأنّ أغراضه منحصره فى المصالح والمفاسد التشريعيّه، وحيث إنّ المفروض عدم وصول حكم من ناحيه مولويته إلى العبد فى ما قبل الشرع فلا يكون فعل العبد خروجاً عن زىّ العبوديّه فيكون الأصل هو الإباحه»(۱) .

تا اينجا تقريب فرمايش محقق اصفهانى«ره» از منظر ايشان بود لكن ما كلام محقق اصفهانى«ره» را اينگونه تقريب نكرديم چون او نمى گفت مالكيت خداى متعال مندك در مولويت شده بلكه مى گفت غرض مالكى وجود ندارد و تنها غرض شارعى مى تواند وجود داشته باشد كه آن هم خلاف فرض است.

ايشان سپس در مقام اشكال به محقق اصفهانى«ره» مى گويد:

«أقول: هذا الكلام أيضاً غير تامّ لأنّ المولويّه والمالكيّه وصفان مختلفان، فالعبد الذى يخرج إلى السفر بدون إذن المولى تارةً يركب مثلًا على مركب المولى ويخرج إلى السفر، واخرى يركب على مركب غيره، ففى كلتا الحالتين خرج عن زى عبوديّه المولى، لكنّه فى الحاله الاولى فعل معصيه اخرى، وهو الخروج عن مالكيّه المولى ونقض مالكيته أيضاً.

وبعباره اخرى: أنّ للمولى مالكيّه على العبد ولازمها حرمه الخروج إلى السفر بدون إذنه، ومالكيّه على الفرس ولازمها حرمه الركوب على فرسه بدون إذنه، فكذلك فى ما نحن فيه، فكما أنّ العبد مملوك للّه تعالى كذلك الرياحين والفواكه أيضاً مملوكه له ويكون التصرّف فيها تصرّفاً فى ملك الغير بدون إذن، فلكلّ واحد من هذين حكمه ولا يندكّ أحدهما فى الآخر. وبعباره اخرى : أنّ اللّه تعالى مالك للعباد وتنشأ من هذه المالكيّه وظائف الرقّيه والعبوديّه، فهو مولى وهذا عبد، ومالك لما سوى العباد تنشأ منه حرمه التصرّف فيها بغير إذنه ولا ربط لأحدهما بالآخر».



---

۱- (۴) - .انوار الأصول، ج ۳، ص: ۶۵ و۶۶

بنابراین اشکال ایشان به بیانی است که ایشان به محقق اصفهانی«ره» نسبت می دهد در حالیکه بیان ایشان چیز دیگری بود.

نتیجه:

از بیاناتی که گذشت استفاده می شود دو وجه برای اصاله الاباحه وجود دارد؛ یک وجه اینکه این بیان که عالم و ما ملک خدا هستیم و عقل حکم می کند که تصرف در عالم بدون اذن خدا قبیح است تمام نیست مگر اینکه مستلزم ظلم باشد و یا با سلطنت او منافات داشته باشد، بله شرع فرموده در اموال مردم ولو ضرر نباشد تصرف بدون اذن حرام است.

اگر هم از منظر مولای حقیقی بودن نگاه کنیم لکن اگر غرضی ندارد خروج از زی بندگی لازم نمی آید. بله این مطلب انکار نمی شود که برای عبد احسن این است که تا از مولا اذنی نگرفته کاری نکند. پس حق در باب اصاله الاباحه است.

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه ۹۴/۱۰/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه

خلاصه مباحث گذشته:

در جلسات گذشته دو دلیل بر اصاله الحظر به همراه اشکالات آن ها بیان شد.

دلیل سوم بر اصاله الحظر

از بعض کلمات برخی بزرگان دلیل سومی نیز بر اصاله الحظر استفاده می شود که بیان می گردد؛

دلیل سوم این است که اگر چه در ظرف عدم بیان که از شارع حکمی به دست ما نرسیده احتمال عقاب منتفی است اما احتمال مفسده وجود دارد(چه مفسده دنیوی و چه مفسده اخروی) و عقل همانطور که حکم به لزوم دفع عقاب می کند حکم به لزوم دفع مفاسد نیز می کند، بنابراین در اشیائی که می خواهیم در آنها تصرف کنیم قهرا احتمال مفسده می دهیم و در صورت عدم قطع به مفسده نداشتن نمی توانیم عمل کنیم.

ص: ۱۷۵

این دلیل غیر از دو دلیل قبل می باشد و به ظاهر دلیل محکمی بر اصاله الحظر می باشد.

دو نفر از بزرگان معاصر مرحوم آیت الله گلپایگانی و شیخنا الاستاد حائری«ره» از کلماتشان استفاده می شود این دلیل را صغرویا و کبرویا پذیرفته اند و فرموده اند هم صغرای این دلیل درست است چون احتمال چنین مفاسدی حداقل در آخرت وجود دارد و هم کبری صحیح است چون عقل حکم به لزوم دفع مفاسد می کند.

بیان آیت الله گلپایگانی«ره»:

اما مرحوم آیت الله گلپایگانی در افاضه العوائد که حاشیه بر درر الفوائد استادشان است در بحث حکم عقل به برائت که گفته شده عقل حکم به برائت می کند لکن قاعده دیگری به نام لزوم دفع ضرر محتمل نیز داریم می گوید:

«نعم لو کان الضرر الأخروی المحتمل هو المفاسد اللازمه للأشیاء فی الآخره، من دون توقف علی البیان کالذاتیات، فالعقاب و إن کان معلوم العدم، لکن نفس ذلک الاحتمال یصلح لردع المکلف عن مخالفه ظنه، لأنه کاحتمال العقاب فی عدم ارتیاح المکلف معه، فاللازم علی القائل بالبراءه بیان ما یریح المکلف من هذا الاحتمال»(۱) .

پس طبق بیان ایشان مجرد قبح عقاب بلابیان، مفسده را منتفی نمی کند، بنابراین باید کاری کرد که احتمال هیچگونه مفسده ای داده نشود.

مناقشه در دلیل سوم:

ایشان خود در مقام تخلص از این اشکال بر می آید و می گوید اینکه امور و کارهای ما مفاسد ذاتیه ای داشته باشند که مبتنی بر بیان نباشند احتمالی عقلی هست و برهانی علیه آن وجود ندارد ولی احتمالی است که مورد غفلت عامه ناس است لذا در صدد دفع آن بر نمی آیند به همین دلیل بر خدای متعال لازم است غفلت زدایی کند ولو اینکه جعل احتیاط نماید، حال اگر غفلت زدایی نکرد می فهمیم صغری تمام نیست پس معلوم می شود مفسده ای وجود ندارد و الا اگر مفسده ای وجود داشت خدای حکیم باید بیان می فرمود؛



---

۱- (۱) - .افاضه العوائد ( تعلیق علی درر الفوائد )، ج ۲، ص: ۱۴۱

«و الّذی یمکن أن یقال: ان هذه المفسده- لما کانت مغفولا ـ عنها عند العامه، بحیث لا یتحقق احتمالها الا لنادر- لو کانت ملازمه لذوات الواجبات و المحرمات من دون توقف علی البیان، کان اللازم علی الحکیم العالم بذلک إلزام العباد بالتجنب عنها، و لو بعنوان آخر، مثل عنوان مشکوک التکلیف بإیجاب الاحتیاط، فلو تمت أدله الاحتیاط، فبها، و إلّا، نکشف من عدم وجوب الاحتیاط عدم مفسده ذاتیه لترک الواجبات، أو فعل المحرمات الواقعیه و أنها غیر متوقفه علی البیان»(۱) .

بنابراین بحث ما در جایی است که یا قبل از شرع است و یا بعد از شرع است اما در واقعه ای است که شارع دلیل بر حرمت ندارد، در اینصورت به نظر ایشان نیافتن دلیل، دلیل بر نبودن دلیل است، چون اگر مفسده ای بود لطف و حکمت او ایجاب می کرد که آن را بیان نماید.

جواب به مناقشه:

نیافتن دلیل از شارع، دلیل بر نبودن مفسده نیست چون ممکن است مفسده بوده و دلیلی هم از طرف شارع وجود داشته است ولی به دست ما نرسیده است بنابراین احتمال وجود مفسده دفع نشد.

بیان محقق حائری«ره»:

شیخنا الاستاد محقق حائری«ره» نیز در کتاب مبانی الاحکام این مساله را تقویت کرده و فرموده آثار وضعیه تکوینیه افعال مثل سکر و ازاله عقل در دنیا برای شرب خمر و شبیه آن در آخرت امر محتملی است، ایشان برای اینکه توضیح دهد که در آخرت نیز امور مؤلمه و دردآوری به غیر از عقاب وجود دارد هم به کتاب شریف استشهاد کرده و هم به روایات، و اما کتاب شریف می فرماید:

«یَوْمَ تَجِدُ کُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَیْرٍ مُحْضَراً وَ ما عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَیْنَها وَ بَیْنَهُ أَمَداً بَعِیداً وَ یُحَذِّرُکُمُ اللّهُ نَفْسَهُ وَ اللّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبادِ»(۲) .



---

۱- (۲) -همان.

۲- (۳) -آل عمران آیه ۳۰.

طبق این آیه شریفه انسان در قیامت آرزو دارد که بین او و کارهای بدی که انجام داده فاصله زیادی بیفتد پس معلوم می شود او از مشاهده گناهان خود تألم خاطر پیدا می کند، این تألم خاطر امری نفسانی است که غیر از عقاب است و یا فضیحت روز قیامت که آبروی شخص گنهکار در پیشگاه همه می رود خود مفسده ای غیر از عقاب است و یا در دعای کمیل حضرت می فرماید:«صبرت علی عذابک فکیف اصبر علی فراقک»، پس فراق مفسده دیگری غیر از عقاب است که چه بسا از عقاب سنگین تر نیز باشد و یا ممکن است به سبب گناه حساب و کتاب او بیشتر طول بکشد و با تاخیر بیشتری به بهشت برود؛

«و هو محسوس بحسب الارتکاز ایضا بالنسبه الی بعض مراتبه فإن من یظلم فی الدفعه الأولی یندم علی ذلک و یکون ملوما فی نفسه بخلاف الدفعات التالیه فتصل نفسه إلی حد تری الظلم بمنزله الامور الضروریه الیومیه التی لابد له منها و من یحشر فی الغد لیس موجودا غیر ذلک الموجود و هذا من غیر فرق بین کون الظلم حراما من جانب الله تعالی او حلالا، اذا عرفت ذلک نقول انه اذا احتمل فی محتمل التکلیف وجود ضرری وضعی تکوینی عظیم فلا ریب أنّ العقل یحکم بدفعه»(۱) .

پس طبق بیان ایشان کسی که به دیگری ظلم می کند بار اول و دوم عذاب وجدان دارد، اما پس از تکرار آن، عذاب وجدان از بین می رود پس به غیر از عقاب حالات روحی آزار دهنده برای آنان پیش می آید و کسی که در روز قیامت محشور می شود همین موجودی است که امروز چنین حالاتی دارد.



---

۱- (۴) - .مبانی الاحکام، ج۲، ص۳۴۷ و ۳۴۸(این جلد در نرم افزار فقه وجود ندارد)

البته ایشان قیدی دارد و آن اینکه عقل هر ضرری را واجب الدفع نمی داند بلکه اگر آن ضرر و مفسده عظیم باشد حکم به وجوب دفع آن می کند، سپس بعد از چند سطر می گوید:

«و یحتمل فی جمیع الموارد اذن عظمه الضرر بحیث یحکم العقل بوجوب دفعه اذ توجه الیه».

## اصول عملیه/مقدمات /اصاله الحظر و الاباحه ۹۴/۱۰/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مقدمات /اصاله الحظر و الاباحه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در دلیل سوم برای اصاله الحظر بود.

این دلیل عبارت بود از این که با تصرف در اشیاء عالم اگر چه از لحاظ حکم و عقاب اخروی قبل از شرع و در صورتی که حکمی به ما نرسیده است مأمون هستیم -چون عقاب بلا بیان قبیح است- اما محتمل است مفاسد و امور ذاتیه که متوقف بر بیان شارع نیست وجود داشته باشد و عقل همان طور که حکم می کند از عقاب باید تحرز جست، حکم می کند از این مفاسد هم باید تحرز بجوییم. بنابراین اصل حظر است مگر این که از شارع ثابت شود یا یقین کنیم در موردی مفسده وجود ندارد.

گفتیم مرحوم آیت الله گلپایگانی و شیخ الاستاد حائری هم صغری و کبرای این استدلال را پذیرفته اند.

مناقشه دوم دلیل سوم: عدم حکم عقل به وجوب دفع مفسده

این استدلال برای اصاله الحظر کمتر ذکر شده است و تنها بعضی مانند صاحب تسدید الاصول به آن اشاره کرده اند؛ اما به مناسبتهای دیگر در مسئله این که آیا اگر مفسده ای محتمل بود باید دفع کرد یا نه در ذیل قاعده قبح عقاب بلابیان و استدلال عقلی برای برائت بحث شده است. از معمول کلمات بزرگان استفاده می شود کبرای این دلیل را نپذیرفته اند.

ص: ۱۷۹

اما صغری صحیح است زیرا بزرگان فرموده اند در همه موارد بالضروره احتمال مفسده وجود دارد زیرا اساسا هر جا احتمال وجود حکمی مانند حرمت یا وجوب وجود دارد ملازمه با احتمال وجود مصلحت یا مفسده ملزمه وجود دارد؛ حتی اگر یقین هم داریم الان شارع حکم ندارد اما احتمال می دهیم که می تواند حکم داشته باشد. بنا بر مسلک عدلیه که احکام را تابع مصالح و مفاسد می دانند قهرا احتمال حکم یا احتمال جعل حکم(۱) ، ملازمه دارد با وجود مفسده یا مصلحت. بنابراین صغری قابل انکار نیست.

اما این کبری که عقل بگوید همان طور که عقاب را باید دفع کنیم مفاسد را باید دفع کنیم را انکار کرده اند.

مثلا محقق خویی در مصباح فرموده است:

و أمّا إن كان المراد بالضرر المفسده، فالصغرى و إن كانت مسلّمه فى خصوص ما يحتمل حرمته، بناءً على ما عليه العدليه من تبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد، فانّ احتمال الحرمه فى شى ء لا ينفك حينئذ عن احتمال المفسده فيه، إلّا أنّ الكبرى ممنوعه، إذ العقل لا يحكم بوجوب دفع المفسده المحتمله(۲)

می فرمایند عقل حکم به کبرای وجوب دفع مفسده ملزمه نمی کند و برای این مسئله یک استشهاد بیان می کنند:

كيف و قد اتّفق العلماء من الاصوليين و الأخباريين، بل العقلاء أجمع على عدم لزوم الاجتناب عمّا يحتمل وجود المفسده فيه فى الشبهه الموضوعيه، و لو كان العقل مستقلًا بوجوب دفع المفسده المحتمله كان الاحتياط واجباً فيها أيضاً، إذ لا فرق بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه من هذه الجهه(۳) .



---

۱- (۱) ولو الان میدانیم حکم نیست ولی احتمال می دهیم بعدا میتواند جعل کند.(استاد دام ظله).

۲- (۲) مصباح الأصول، ج ۱، ص: ۳۳۳.

۳- (۳) همان.

در شبهات موضوعیه مانند این که فلان چیز پاک است یا نجس، همه قائلند اجتناب لازم نیست با این که مفسده فقط در شبهات حکمیه نیست. بلکه اگر مثلاـ حکم نجاست خمر و طهارت آب را میدانیم اما مردد هستیم فلان مایع آب است یا خمر در این صورت قهرا احتمال مفسده هست چون در احتمال مفسده فرقی بین شبهات حکمیه و موضوعیه نیست. با این وجود علما و بلکه به تعبیر ایشان عقلاـ اجماع دارند بر این که اجتناب لازم نیست و این کاشف از این است که عقل استقلال به وجوب اجتناب ندارد و الا اتفاق علما و عقلا بر این مسئله واقع نمی شد.

شبیه این فرمایش در کلمات اعاظم متکرر است.

پاسخ: عدم تفاوت بین عقاب و مفاسد

به نظر می آید –همان طور که علمین فرمودند- فرقی بین عقاب و مفاسد دیگر نیست. علت این که عقل حکم به دفع عقاب می کند چیزی جز ضرر، تألم و ناراحتی نیست و اینها در مفاسد دیگر هم وجود دارد.

به عبارت دیگر گاهی ما مسئله را به لحاظ رابطه بین ما و مولی ملاحظه می کنیم و گاه ملاحظه می کنیم به لحاظ این که آیا ضرر و زیانی متوجه ما می شود یا نه.

مثلا در علم کلام که گفته می شود باید به ادله اثبات صانع و اثبات ادیان الهی توجه کنید؛ چه چیزی مردم را تحریک و بعث می کند که سراغ این ادله بروند و پیگیری کنند آیا عالم خالقی دارد و آیا دینی وجود دارد؟ چیزی غیر از دفع ضرر محتمل نیست. اگر چه مسئله شکر منعم هم هست اما به اندازه ضرر محتمل کارآیی ندارد و مخصوص انسانهای فرهیخته است.

ص: ۱۸۱

در ابتـدای کار «من یجب طاعته» اثبات نشـده بلکه برای اثبات آن از قاعـده دفع ضـرر اسـتفاده می شود که به دنبال ادله اثبات برود.

پس آن چه چیزی که ابتدا باعث تحریک انسان می شود در مسئله عقاب همین دفع ضـرر است و این در موارد غیر عقاب هم وجود دارد.

آیـا عقلاـ در موارد شـبهات موضوعیه مثـل جـایی که احتمال دارد مایعی سم کشـنده باشـد اجتناب را لازم نمی داننـد؟ بله در مواردی که احتمال بسـیار ضـعیفی وجود دارد عقلا به آن توجهی نمی کنند و این مقدار ریسک را می پذیرند به این علت که توجه به همه محتملاـت ضـعیف باعث اختلال در زنـدگی و منقص شـدن عیش می شود و به جهت همین تزاحم توجهی نمی کنند.

اما علت این که فقها و علما فرموده اند در شـبهات موضوعیه تجسس لازم نیست این است که شارع فرموده لازم نیست. در این صورت کاشف از این است که یا مفسده نیست و یا تدارک خواهد کرد و همان ادله ای که در بحث امکان تعبد به ظن مطرح شده در اینجا نیز وارد می شود. در بحث تعبد به امارات ظنیه که از ابن قبه نقل شده تعبد به ظن جایز نیست چون باعث تفویت مصلحت یا القاء در مفاسد می شود، پاسخهایی برای تدارک مصلحت یا مفسده داده شده که در اینجا هم قابل طرح است.

بنابراین باید بگوییم حق با آیت الله گلپایگانی و مرحوم حائری است که صغری و کبری هر دو تمام است.

سوال: آیا اجماعی که ادعا شد در شبهات موضوعیه وجود دارد؟

جواب: این اجماع به طور کلی و در همه موارد وجود نـدارد. بعض موارد هست که با اندک توجهی علم لازم می شود در این موارد فرموده انـد فحص لاـزم است. مثـل این که همین قـدر که چشـمش را باز کنـد می بینـد آفتاب طلوع کرده است در این صورت باید نگاه کند.

ص: ۱۸۲

اما در مواردی که فحص بیشتر لازم است دلیل داریم که لازم نیست.

همچنین بسیاری از فقها در شبهات موضوعیه که احراز صغرای آن محقق نمی شود مگر با فحص مثل باب خمس و زکات فحص را لازم می دانند. در این موارد تا وقتی فحص و محاسبه نکنیم موضوع مشخص نمی شود. فلذا نمیتوان گفت چون شبهه موضوعیه است فحص لازم نیست.

اما در ابواب دیگر به خصوص باب طهارت و نجاست خود شارع فرموده است فحص لازم نیست(۱) .

نظر استاد در مسئله: عقیم بودن استدلال در صورت محاسبه نسبت به مولی

لکن آن چه که در مقام باید گفت این است که ما مسئله اصاله الحظر و الاباحه را از چه منظری بحث می کنیم؟

اگر با نظر به شارع و مولی است باید به یک شکل محاسبه شود و اگر با نظر به خودمان هست باید به گونه ای دیگر محاسبه شود.

اگر با نظر به مولی باشد حق این است که این استدلال برای اثبات اصاله الحظر عقیم است به این دلیل که ما اگر احتمال عقاب و استدلالات قبلی که بیان شد را ندهیم در این صورت خروج از زی عبودیت نیست و بی احترامی به مولی نیست و تنها خودمان مبتلا شده ایم.



---

۱- (۴) مرحوم شیخنا الاستاد حائری می فرمود از صحیحه استفاده می شود در باب نجاست و طهارت فحص مطلوبیت شرعی ندارد؛ زیرا طبق نقل زراره سوال کرده من احتمال می دهم به لباسم خون پاشیده است آیا فحص لازم است؟ حضرت فرمودند لازم نیست و تنها اثری که این فحص دارد این است که شک را از بین می برد. چون تا قبل از فحص شاک هستی و بعد از آن شاک نیستی. معنای این سخن این است که فحص هیچ مطلوبیت شرعی ندارد.

بنابراین شاید علت این که علما در بحث اصاله الحظر کمتر به این دلیل توجه کرده اند به دلیل وضوح این مسئله است که ایشان در مسئله اصاله الحظر و الاباحه مسئله را از جهت ارتباط با مولی حساب می کنند و این ضرر و مفسده کاری به مولی ندارد.

اما اگر از نظر خودمان توجه کنیم یک امر عقلایی است و ربطی به علم اصول ندارد. قهرا در این مورد قائلیم عقل می گوید باید احتیاط کنیم مگر این که یک جابر یا مؤمنی پیدا شود که بحمدلله همان ادله برائت شرعیه به ما تأمین داده است. این ادله فقط از حیث عقاب تأمین نداده است بلکه دلالت دارد به طور کلی مأمون هستیم و نسبت به مفاسد اخرویه امنیت خاطر داریم.

### اصول عملیه/مقدمات /اصاله الحظر ۹۴/۱۰/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مقدمات /اصاله الحظر

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در افتراق مسئله حظر و اباحه با برائت و اشتغال بود. گفتیم مقدمتاً باید وارد ادله اصاله الحظر و الاباحه شویم تا زمینه برای افتراق دو باب روشن شود. ادله اصاله الحظر گذشت و حال وارد اصل مسئله یعنی وجوه افتراق بین دو مسئله می شویم.

وجوه فرق بین اصاله الحظر و الاباحه و بین برائت و اشتغال

بیانات مختلفی از طرف علمای اصول بیان شده است.

بهترین و کامل ترین بیان از مرحوم اصفهانی در نهایه الدرایه است که آن را محور قرار میدهیم و مطالب دیگر را در ذیل فرمایش ایشان بیان می کنیم.

ایشان فرموده است مسئله حظر و اباحه و مسئله احتیاطا از نظر موضوع و ملاک و ثمره متفاوت هستند. اما از نظر محمول اختلاف ندارند.

ص: ۱۸۴

توضیح این که بزرگانی این دو را از یک باب و متحد می دانند. در مقابل کسانی که معتقدند افتراق دارند بیانات متفاوت دارند. برخی معتقدند از نظر موضوع متفاوتند و بعضی از نظر موضوع و محمول متفاوت می دانند؛ اما مرحوم اصفهانی کامل تر فرموده اند و از همه جهات یعنی موضوع، محمول، ملاک و ثمرات به این مسئله توجه کرده اند.

تفاوت از نظر موضوع

اما از نظر موضوع سه یا چهار نظریه در باب وجود دارد:

نظریه اول: اختصاص باب برائت به مشکوک الحکم

معمول محققین فرموده اند: موضوع در باب اصاله الحظر و الاباحه عبارتست از خودِ موضوعات صرف نظر از این که حکم شرعی دارد یا نه، مشکوک الحکم هست یا نه. بلکه حکم اشیاء با عناوین اولیه اش را از دیدگاه عقل بررسی می کنیم مانند شرب تتن، راه رفتن روی زمین و تصرف در اشیاء از دیدگاه عقل. خود این کارها را بررسی می کنیم بدون این که توجه کنیم آیا شارع در این موارد حکمی دارد یا نه.

اما در باب برائت و اشتغال مسئولیت خودمان را در برابر شیء مشکوک الحکم بررسی می کنیم؛ یعنی بعد از آن که میدانیم خدای متعال در آن مورد حکم دارد؛ اما نمی دانیم آن حکم چیست.

مرحوم اصفهانی این نظریه را بیان کرده اند.

أما اختلافهما موضوعا؛ فلأن الموضوع فی الأولی هو الفعل فی حدّ ذاته مع قطع النظر عن ورود الحکم الشرعی فیه، و الموضوع فی الثانیه هو الفعل المشکوک حلیته و حرمته شرعا مع ثبوت اصل الحکم فیه.(۱)



---

۱- (۱) نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۲۷.

محقق نایینی و آقا ضیاء هم چنین قائلند.

نسبت به این بیان دو تعلیقه وجود دارد.

مناقشه اول: عدم اختصاص موضوع برائت و اشتغال به مشکوک الحکم

محقق اصفهانی فرموده اند: «مع ثبوت اصل الحکم فیه» یعنی در باب برائت و اشتغال اصل وجود حکم مفروض است اما نمی دانیم آن حکم چیست اما در حظر و اباحه کاری به حکم نداریم و من حیث هی هی بررسی می کنیم.

در اینجا سوال این است که آیا برائت مربوط به جایی است که مفروغ است حکم دارد یا اگر محتمل الحکم هم شد مسئله برائت هست. یعنی اگر مثلا دلیل نداشتیم که در تمام وقایع حکم وجود دارد و بعد به نحو شبهه حکمیه شک می کردیم شرب تتن اصلا حکمی ندارد یا دارد و اگر حکم دارد آیا حرمت است یا حلیت؛ در این صورت جای برائت نیست عقلا یا شرعا؟

بنابراین تقیید به این که مسلم بگیریم باید حکمی از طرف شارع باشد تضییق بما لا ملزم له است و این در بحث برائت و اشتغال مفروض نیست. بلکه موضوع این است که وظیفه ما در مواردی که احتمال میدهیم تکلیف الزامی وجود دارد چیست؟

مناقشه دوم: شمول ادله اصاله الحظر و الاباحه نسبت به موارد مشکوک الحکم

اگر به ادله ای که برای اصاله الحظر بیان شد، توجه کنیم آیا دامنه و مصب آن ادله فقط اشیاء من حیث هی هی است یا این ادله در موارد شک در حکم اشیاء هم وارد می شود؟

مثلا اگر در موردی حکم تصرف در یک زمینی را نمی دانیم آیا نمی توانیم از دلیل اصاله الحظر استفاده کنیم و بگوییم این زمین ملک مولی است و عقل حکم می کند تصرف در ملک مولی بدون اذن قبیح است؟ یا با این که مشکوک الحکم است دلیل دوم را استفاده کنیم و بگوییم ورود و خروج عبد در برابر مولای حقیقی باید به اذن مولی باشد و الا خروج از ذی عبودیت و رقیت است؟

ادله ای که برای اصاله الحظر تمسک می شد اختصاص به موضوعات بعناوینه الاولیه ندارد. وحتی در مشکوک الحکم بما انه مشکوک الحکم جریان دارد. شاید از این جهت بعض بزرگان فرموده اند فرقی بین عناوین اولیه و ثانویه نیست.

نظریه دوم: اختصاص موضوع حظر به تصرفات قابل انتفاع

محقق نایینی در هر دو دوره از درسشان فرموده اند: در مسئله حظر موضوع عبارتست از افعال ما که دارای دو خصوصیت باشند:

یک: فعل متعلق به امور خارجی باشد بنابراین مثل تغنی که ربطی به امور خارجی ندارد و در چیزی تصرف نمی کنیم را شامل نمی شود. میتوان فکر کردن را هم به عنوان مثال بیان کرد.

دوم: انتفاع بردن از امور خارجی بردن باشد نه هر گونه تصرفی. مثلا وقتی به چیزی نگاه می کنیم انتفاعی نیست.

اما در برائت و اشتغال، فعل من حیث هو فعل است؛ اعم از این است که به خارج تعلق بگیرد یا نه و در تعلق به خارج اعم از انتفاع بردن یا نبردن است.

(الأول) أن الفرق بین مسأله البراءه و الاحتیاط و مسأله کون الأشیاء علی الحظر أو الإباحه من جهتین (الأولی) أن موضوع هذه المسأله هو مطلق الفعل الصادر من المکلف سواء لم یکن له تعلق بموضوع خارجی أو کان له تعلق به أعم من ان یکون ذلک الفعل المتعلق به انتفاعا من ذلک العین أم لا ـ و هذا بخلاف موضوع مسأله الحظر أو الإباحه فانه مختص بالانتفاع المتعلق بالموضوع الخارجی فی غیر ما یتوقف علیه المعاش الضروری فموضوع مسألتنا أعم من موضوع تلک المسأله من وجهین .(۱)

ص: ۱۸۷

---

۱- (۲) أجود التقریرات، ج ۲، ص: ۱۶۵.

مناقشه اول(صغروی): عدم وجود مثال برای تصرفات غیر خارجی

یک اشکال صغروی در کلام ایشان وجود دارد که چگونه تصور کرده افعالی که به امور خارجی تعلق نمی گیرد.

امور خارجی یعنی چی؟ آیا مراد اشیاء خارج از انسان است؟ تصرف در اعضای انسان مثل لب و زبان و دست هم ملک خداوند متعال است و تصرف در اینها نیز مانند تصرف در بیرون از بدن است. بنابراین مثال به تغنی و یا حتی مثال به تفکر صحیح نیست. زیرا در تفکر هم فعل و انفعالی در مغز و روح انسان ایجاد می شود. بنابراین مثالی پیدا نمی شود که تعلق به امور خارجی نداشته باشد. اگر مراد ایشان از امر خارجی، بیرون از بدن انسان باشد اگر چه مثال دارد اما وجهی برای این افتراق نیست زیرا همه اینها مملوک خداوند است و همان طور که ورود و خروج عبد نسبت به اشیاء خارج از بدنش باید به اذن مولی باشد تصرف در بدنش نیز باید به اذن مولی باشد.

مناقشه دوم: عدم اختصاص موضوع حظر به موارد تصرف

دلیل این که ایشان موضوع حظر را تصرف فرض کرده شاید این است که به دلیل اصاله الحظر و اباحه توجه کرده است زیرا در مسئله حظر و اباحه، دلیل ما تصرف است بنابراین جایی که فعل ما تصرف در ملک دیگری نیست از موضوع بحث خارجی است. چون ایشان به دلیل اول اصاله الحظر توجه کرده از دلیل کشف کرده است که موضوع باب جایی تطبیق پیدا می کند که تصرف باشد برخلاف مسئله برائت و اشتغال که کار به تصرف در ملک دیگری نداریم بلکه وظیفه مان را در برابر عملی از این جهت که حکم خدا در موردی برای ما مشکوک است بررسی می کنیم. ممکن است عملی تصرف در ملک دیگری نباشد اما خدا حرام کرده باشد مثل تغنی یا تفکر در ذات خداوند.

اشکال این است که همان طور که قبلا گذشت دلیل اصاله الحظر تنها دلیل اول نیست بلکه دلیل دوم عبارت بود از این که ما عبد حقیقی در برابر مولای حقیقی هستیم و ورود و خروج عبد در برابر مولای حقیقی تنها باید به اذن او باشد.

این دلیل مهمتر از دلیل اول بود و محقق اصفهانی تنها این دلیل را ذکر کرده اند.

بنابراین به حسب ادله باب موضوع منحصر در تصرفات نیست بلکه در هر دو باب مطلق است. بله در صورتی که صغری را بپذیریم و از اشکال اول صرف نظر کنیم،بعضی از دلیلهای اصاله الحظر و الاباحه در بعض افعال جاری نمی شود؛ اما این، دلیل بر تفاوتِ موضوع نمی شود؛ زیرا ادله دیگر وجود دارد.

نظریه سوم: اختصاص باب حظر به موضوعات قبل از شرع

مرحوم اصفهانی فرموده اندجماعتی از اصحاب این گونه فرق گذاشته اند که در مسئله حظر و اباحه، موضوعات به لحاظ قبل از شرع است و در مسئله برائت و احتیاط موضوعات بعد از شرع است.

(ثم ان جماعه) من الأصحاب فرقوا بین المسألتین بأن مسأله الحظر أو الإباحه انما هی بلحاظ حال هی قبل ورود الشرع و أما مسأله البراءه و الاحتیاط فهی بلحاظ حال هی بعد ورود الشرع(۱)

مناقشه: عدم فایده در بحث از موضوعات قبل از شرع

آقای نایینی می فرمایند: «ما قبلا به این سخن اشکال می کردیم و می گفتیم بحث کردن در مورد این که قبل از شرع یعنی قبل از ورود اسلام این شیء چه حکمی داشته است بحث بی فایده ای است. ولی بعدا توجه کردیم که شاید مراد آنها از قبلیت این است که با صرف نظر از شرع حکم و در رتبه قبل از شرع حکم چیست نه این که مراد، قبل زمانی باشد.»



---

۱- (۳) أجود التقریرات، ج ۲، ص: ۱۶۶.

اگر مرادِ قـائلین به این تفـاوت، از «قبـل ورود الشـرع» قبـلِ رتبه ای باشـد بـا نظریه اول متحـد می شود. امـا اگر مرادشـان ظاهر کلامشان باشـد نظریه جداگانه ای است که باعث می شود بحث از آن، بی فایده شود و درست هم نیست زیرا تفاوتی بین قبل و بعد از زمان شرع وجود ندارد و این تفاوت ملاک ندارد.

نتیجه بحث از تفاوت از نظر موضوع

نـتیجه ایـن کـه تفسیر صـحیح تفـاوت در دو مسـئله، نظریـه اول است که موضـوع در یکی اشـیاء من حیث هی هی است و در دیگری بما انه مشکوک الحکم است که این هم اشکال شد پس افتراق اول محل اشکال است.

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه ۹۴/۱۰/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در افتراق بین اصاله الحظر و اصاله الاباحه با اصل برائت و احتیاط بود.

همانگونه که بیان شد این افتراق از منظر موضوع، محمول، ملاک و اثر باید بررسی شود؛

اما از نظر موضوع بیان شد موضوع این دو با هم متفاوت است و سه تفسیر برای آن ذکر گردید:

تفسیر اول این بود که گفته شود موضوع برائت و اشـتغال، اشـیاء با توجه به مشـکوک بودن حکم شـرعی آنها می باشـد یعنی «الاشیاء المشکوک حکمه الشرعی» موضوع برائت و اشتغال است و اشیاء بما هی هی صرف نظر از حکم شرعی، موضوع اباحه و حظر می باشد.

این تفسیر بهترین تفسیر بود امـا گفتیم اگر مقصود این باشـد که همینکه موضوع حکم شـرع واقع شـد از مسـاله حظر و اباحه بیرون می رود و حظر و اباحه به شـرط لا از حکم شرعی می باشد در اینصورت تمام نیست، اما اگر مقصود این باشد که با این حیث کار نداریم یعنی حکم شرعی داشتن لحاظ نمی شود ولو وجود داشته باشد در اینصورت اشکالی ندارد.

ص: ۱۹۰

افتراق از نظر ملاک

امـا از نظر ملاـک فرق است بین حظر و اباحه و مساله برائت و اشـتغال، چون در مساله برائت و اشـتغال طبق قول برائت مبنی بر قبـح عقـاب بلاـ بیان، حکم واقعی منجز نیست به همین دلیل نه امتثالی طلب می شود و نه احتیاطی، و طبق قول احتیاط، احتمال

تکلیـف واقعی مـوجب تنجز آن می شـود، به همین دلیـل در صورت امتثـال نکردن، مسـتحق عقـاب می شویم پس در واقع در مساله برائت و اشـتغال ملاک این است که آیا حکم واقعی تنجز دارد یا نـدارد؟ اگر تنجز باشـد احتیاطی می شویم و اگر تنجز نباشد برائتی می شویم، اما ملاک در مساله حظر و اباحه، تنجز و عدم تنجز نیست، چون در این مساله با فرض عدم تکلیف و یا بـا فرض غضّ نظر از تکلیف چنین بحثی مطرح می شود، پس در مسـاله حظر و ابـاحه به هیـچ وجه سـخن از تنجز و عـدم آن نیست، بلکه آنچه که در بـاب حظر و ابـاحه ملاـک است بنـابر ادله ای که اقامه شـد مبنی بر ملکیت مال غیر و یا خروج از زیّ رقیت و یا وجوه دیگر فرق می کند.

افتراق از نظر اثر

اما از نظر اثر فرموده اند در باب برائت و اشـتغال اگر ما مثلا احتیاطی شدیم وجود عقاب به تعبیر محقق اصفهانی دائر مدار این است که احتمـالی که داده می شود مصـادف بـا واقع باشـد و الاـ اگر مصـادف بـا واقع نبود عقاب وجود نـدارد چون مخالفت واقعی بـا تکلیف مولاـ نشـده است، بنـابراین وجود عقـاب در این مسـاله قطعی نیست، چون بنـابر برائت، که معلوم است عقابی وجود نـدارد و بنابر احتیاط نیز چه بسا احتمالِ داده شـده مطابق با واقع نباشـد که در اینصورت عقابی نیز وجود نـدارد، بله اگر کسی قائل به قبح تجری شود ممکن است از باب تجری قائل به عقاب شود لکن آن عقاب غیر از عقاب از باب محتمل است، امـا در مسـاله حظر و ابـاحه اگر قائـل به اصـاله الحظر شـدیم عقاب قطعی است و متوقف بر چیزی نیست چون بـدون اذن مولا تصرف کرده است و حکم جزمی عقل این است که چنین تصرفی قبیح است.

ص: ۱۹۱

بنابراین در باب اشتغال، عقاب مشروط به اصابه احتمال با واقع است اما در مورد حظر عقاب قطعی است و مشروط به چیزی نیست؛

«و أما اختلافهما أثرا، فلأن الحظر فی المسأله الأولی من حیث کونه خروجا عن زی الرقیه، لعدم الاذن المالکی، فهو معاقب علیه علی أیّ حال .

بخلاف الاحتیاط فی المسأله الثانیه، فانه من حیث تنجز الواقع باحتماله فیدور مدار مصادفه الاحتمال للواقع»(۱) .

مسامحه ای در تعبیر محقق اصفهانی«ره» وجود دارد و آن اینکه در فرض اول فرموده: «فهو معاقب علیه علی أیّ حال»، در حالیکه معاقب بودن صحیح نیست بلکه استحقاق عقوبت صحیح است چون ممکن است خدا ببخشد و عقاب نکند.

عدم افتراق از نظر محمول

و اما از نظر محمول ممکن است گفته شود باب برائت و اشتغال و باب حظر و اباحه از نظر محمول با یکدیگر افتراق دارند، شاید دو بیان در افتراق محمولی وجود داشته باشد؛

بیان اول:

بیان اول این است که در احتیاط و برائت محمول یک حکم ظاهری است ولی در مساله حظر و اباحه محمول یک حکم واقعی است؛

«و منه تبین أن دعوی اختلافهما محمولا: تاره- من حیث إن الاباحه فی المسأله الأولی واقعیه، و فی الثانیه ظاهریه»(۲) .

اشکال بیان اول:

این وجه را محقق اصفهانی«ره» رد می کند و می گوید این افتراق درست نیست و آن این است که اصلا ما در مساله حظر و اباحه حکم نداریم به خلاف مساله برائت که در آن حکم داشتیم اما در حظر و اباحه شارع حکمی ندارد. در اینجا تمام الموضوع این است که محرز حکم شرعی هستی یا نیستی و اصلا کار ندارد با اینکه حکم واقعی چیست؟

ص: ۱۹۲

---

۱- (۱) - .نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۲۹

۲- (۲) - همان.

«مدفوعه بأن فرض سنخ مقوله الحکم فی المسأله الأولی خلف تاره، و خلاف الواقع أخری. کما عرفت»(۱) .

بیان دوم:

بیان دیگر در افتراق محمولی این است که در باب برائت و اشتغال آنچه که منفی است مواخذه است مثلا «کل شیئ مطلق حتی یرد فیه نهی» به این معناست که مواخذه وجود ندارد، اما در مساله حظر و اباحه، بنابر قول به اباحه، اباحه واقعی مراد است بنابر قول به حظر منع واقعی مراد است؛

«و أخری- من حیث إن المحمول فی الأولی هو الحکم اباحه أو حظرا، و فی الثانیه نفی المؤاخذه حتی فی الأدله النقلیه»(۲) .

اشکال بیان دوم:

اشکال این هم این است که صحیح نیست گفته شود در باب برائت و اشتغال آنچه که نفی شده مواخذه است در خود حدیث رفع نیز اختلاف است چون اولا در اصل اینکه چیزی در تقدیر است اختلاف است و ثانیا در اینکه چه چیزی در تقدیر گرفته شده است اختلاف شده است.

«مع أن إرجاع المحمول فی الثانیه إلی نفی المؤاخذه فی الأدله النقلیه جمیعا خلاف التحقیق، بل التحقیق فی الفرق ما عرفت»(۳) .

پس محمولا فرقی بین دو مساله نیست.

توضیح بیشتر آن در جلسه بعد خواهد آمد.

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه ۹۴/۱۰/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که آیا باب اصاله الحظر و اصاله الاباحه و باب برائت و اشتغال از نظر محمول نیز تفاوت دارند یا نه؟



---

۱- (۳) - .نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۲۹

۲- (۴) - همان.

۳- (۵) - همان.

از کلام محقق اصفهانی«ره» استفاده می شود که دو نظریه در مقام است؛ یک نظریه اینکه اختلاف محمولی دارند و نظریه دیگر که مختار ایشان است این است که اختلاف محمولی ندارند.

تفاسیر سه گانه اختلاف محمولی:

قائلین به اختلاف محمولی سه تفسیر دارند:

تفسیر اول این بود که در باب حظر و اباحه، حظر و اباحه حکم واقعی هستند اما در باب برائت و اشتغال، حکم به برائت و حکم به اشتغال حکم ظاهری است، بنابراین اختلاف در واقعی و ظاهری بودن است اگر چه مفادها یکی هستند.

تفسیر دوم این است که در باب حظر و اباحه حکم به اباحه یا حظر می شود، اما در باب برائت و اشتغال حکم نیست بلکه یا درک حکم است و یا «محکوم به» عبارت است از مواخذه بنابر احتیاط و عدم مواخذه بنابر برائت.

در کلام محقق اصفهانی«ره» دو نظریه فوق در تفسیر اختلاف در محمول ذکر شده است.

تفسیر سوم نیز که ممکن است گفته شود و ایشان تصریح به آن نکرده این است که در باب حظر و اباحه عقل کاشف است نه اینکه حکم کند اما در باب برائت و اشتغال عقل حاکم است. این مطلب را شاید بتوان از کلام محقق اصفهانی«ره» استفاده نمود لکن توضیح این مطلب در برهانی که ایشان بر مدعای خود اقامه می کند خواهد آمد.

مختار محقق اصفهانی«ره» مبنی بر عدم تفاوت محمولی:

نظریه محقق اصفهانی«ره» این بود که این دو باب از نظر محمول متحد هستند، ایشان در توضیح این مطلب بیانی فرموده که لازمه آن این است که قول اختلاف به هر دو تفسیرش بلکه به همه تفاسیرش باطل است. حاصل فرمایش ایشان این است که درست است که بدوا از کلمه اباحه، اباحه تکلیفیه به ذهن می رسد و به قرینه مقابله با حظر، از کلمه حظر نیز استفاده می شود که مراد، حرمت تکلیفیه است، در اینصورت قهرا بین مساله حظر و اباحه و برائت و اشتغال اختلاف محمولی پدیدار می شود چون در مساله برائت و اشتغال عقلی آنچه داریم عبارت است از استحقاق عقاب و عدم استحقاق عقاب، لکن در مساله حظر و اباحه که مراد اباحه و حظر تکلیفی است حکم وجود دارد به این معنا که حظر یا اباحه توسط شارع جعل و انشاء شده اند. لکن وقتی دقت شود معلوم می شود این معنای متبادر بدوی مراد نیست چون در مساله حظر و اباحه، تنها منبع قضاوت عقل است و ادله شرعی منبع قضاوت نیست، حال اگر عقل بخواهد حاکم باشد چنین چیزی صحیح نیست چون عقل نمی تواند حکم به اباحه تکلیفی و یا حظر تکلیفی نماید بلکه عقل فقط درک می کند؛

«لأن الاباحه التكليفيه و الحظر التكليفی من العقل بما هی قوه عاقله شأنها التعقل غير معقوله»(۱) .

و اگر عقل بخواهـد کاشف باشـد نه حاکم، یعنی عقل کشف کنـد که در اینجا اباحه یا حظر شـرعی وجود دارد نظیر آنچه که در دلیل انسـداد بنابر کشف وجود دارد مبنی بر اینکه مقـدمات انسـداد باعث می شود که عقل کشف کند که شارع در ظرف انسـداد ظن را حجت قرار داده است در اینصـورت نیز خلـف فرض است چـون فرض این است که بـا قطع نظر از حکـم شـارع، حظر یا اباحه ثابت است.

بنـابراین عقـل که تنهـا منبع قضـاوت در ابـاحه و حظر تکلیفی است نه حـاکم است و نه کاشف. پس چاره ای نیست جز اینکه گفته شود معنـای بـدوی ابـاحه مراد نیست، بلکه مراد از این ابـاحه همـان لاـحرج عقلی به معنـای عـدم عقـاب عقلی است، در اینصورت باید گفت حظر نیز به معنای مواخذه عقلی می باشد.

بنابراین بین دو مساله از نظر محمول اتحاد است چون محمول در برائت و اشـتغال، اسـتحقاق عقوبت و عـدم اسـتحقاق عقوبت بود و از اینجا ظاهر شـد که نظریه اختلاف باطل است چون اگر این نظریه درست باشـد یا به این است که حاکم عقل باشد که اشـکالش این بود که عقـل حکم به چیزی نمی کنـد و یا بایـد کاشف باشـد که خلف پیش می آیـد، در نتیجه تفسـیرهایی که برای اختلاف وجود دارد نیز غلط است.

اشکال به فرمایش محقق اصفهانی«ره»:

فرمـایش محقـق اصـفهانی«ره» مطلب مـتین و قویمی است لکن سوالی در اینجـا پیش می آیـد و آن اینکه محقق اصـفهانی«ره» وقتی وارد مساله شد اختلاف محمولی را به صورت مطلق نفی کرد؛

ص: ۱۹۵

---

۱- (۱) - .نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۲۸

«أن مسأله الحظر و الاباحه، و مسأله البراءه و الاحتياط مختلفتان موضوعا و ملاكا و أثرا، لا محمولا»(۱) .

پس ایشـان اختلاـف محمولی را نمی پـذیرد لکن دلیلی که برای این ادعـا بیان می کنـد ظاهرا اخص از مـدعاست چون ایشان محمول در مساله حظر و اباحه را فقط با برائت و اشـتغال عقلی محاسـبه کرد، در حالیکه در مساله برائت و اشـتغال هم برائت و اشـتغال عقلی وجود دارد و هم برائت و اشتغال شرعی. پس حق این بود که ایشان تفصیل بدهد به اینکه بگوید برائت و اشتغال عقلی با حظر و اباحه اختلافی ندارند اما برائت و اشتغال نقلی با اصل حظر و اباحه اختلاف دارند.

دو سوال:

اینجا دو سوال مطرح است که جواب به آنها مهم است:

سوال اول:

سوال اول اینکه اگر گفتیم اختلاف دارنـد آیا مساله حظر و اباحه ربطی به مساله برائت و اشـتغال پیـدا می کند به گونه ای که دلیل بر اینجا بشود یا از مسائل تصدیقیه اینجا بشود؟ پس سوال اول این است که آیا این دو مساله بی ارتباط با یکدیگر هستند یا اینکه این دو مساله مرتبط به یکدیگر هستند؟

سوال دوم:

سوال دوم عکس این است و آن اینکه آیا برائت و اشتغال ربطی به مساله حظر و اباحه دارند یا خیر؟

و اما سوال اول ممکن است گفته شود بله دخل دارد هم به نحو دلیل و هم به نحو مبادی تصدیقی به این بیان که گفته شود هر که در مساله اول قائل به حظر شـد در مساله دوم نیز باید قائل به احتیاط شود و هر که بخواهد در مساله دوم قائل به برائت شود نمی تواند در مساله اول قائل به حظر شود، این مطلبی است که محقق اصفهانی«ره» و محقق نائینی«ره» به آن پرداخته اند.



---

۱- (۲) - .نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۲۷

**اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه ۹۴/۱۰/۱۵**

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که بنابر اختلاف بین مساله حظر و اباحه و مساله برائت و اشتغال آیا این اختلاف به گونه ای است که این دو مساله هیچ ربطی به یکدیگر ندارند یا اینکه هر دو دخل در یکدیگر دارند یا به اینکه با یکی می توان به دیگری استدلال کرد و یا اینکه جزء مبادی تصدیقی مساله دیگر باشد؟

در مساله مجموعا دو نظر وجود دارد یک نظر این است که مساله حظر و اباحه در مساله برائت و اشتغال دخالت دارد، و این دخالت می تواند به این نحو باشد که برخی از تقادیر مساله حظر و اباحه دلیل بر برخی از تقادیر برائت و اشتغال باشد و هم می تواند جزء مبادی تصدیقیه واقع شود. این نظر از محقق نائینی«ره» هم در دوره فوائد الاصول و هم در دوره اجود التقریرات می باشد و نیز بزرگان دیگری که محقق خراسانی«ره» اط آنها بدون ذکر نام یاد کرده است و فرموده برخی از مساله حظر برای احتیاط استفاده کرده اند، پس معلوم می شود قبل از محقق نائینی«ره» هم برخی این نظر را قبول داشته اند.

نظر دوم نیز که اکثر بزرگان بلکه کاد ان یکون اجماعا این است که این دو مساله هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند.

قول اول: وجود ارتباط بین دو مساله

محقق نائینی«ره» در فوائد الاصول بعد از اینکه فرقهای بین دو مساله را بیان کرده می گوید اگر در مساله اول قائل به اصاله الاباحه شدیم این، خود، دلیل می شود بر اینکه در مساله دوم نیز قائل به اصاله البرائه شویم پس اگر کسی قائل به اصاله الاباحه بود در مساله دوم فقط در صورتی می تواند اصاله الاشتغال را قبول کند که بر اشتغال اقامه دلیل نماید، همانطور که کسی که در مساله اول قائل به اصاله الحظر شد در مساله دوم برای اثبات برائت باید اقامه دلیل کند؛

ص: ۱۹۷

«نعم: من قال فی مسأله الحظر و الإباحه بالحظر، علیه إقامه الدلیل علی انقلاب الأصل إلی البراءه، و من قال فی تلک المسأله بالإباحه فهو فی فسحه عن إقامه الدلیل علی البراءه، بل علی الطرف إقامه الدلیل علی الاشتغال، فالذی اختار فی مسأله الحظر و الإباحه أحد الطرفین قد یستغنی عن إقامه الدلیل علی ما یختاره فی مسأله البراءه و الاشتغال و یکون علی الخصم إقامه الدلیل علی مدّعاه، و قد لا یستغنی ذلک، فتأمّل جیّدا»(۱) .

قدر متیقن کلام محقق نائینی«ره» در فوائد این است که ایشان نسبت به برائت و اشتغال عقلی چنین مطلبی را می گوید لکن ظاهر عبارت ایشان در اجود التقریرات این است که هم نظر به ادله عقلیه دارد و هم ادله شرعیه، ایشان در اجود جایگاه اصاله

الحظر را مطلق افعال نمی داند بلکه افعالی موضوع اصاله الحظر قرار می گیرند که دو قید داشته باشند؛ اولا باید تعلق به خارج داشته باشند و مراد ایشان از خارج، خارج از بدن انسان است، دوم اینکه باید تصرف در خارج باشد، ایشان در این مورد می گوید فقیه بعد از تنقیح مساله حظر و اباحه در صورتی که قائل به حظر شد باید ببیند که آیا شارع دلیلی عمومی و یا خصوصی مبنی بر ترخیص دارد یا خیر؟ اگر دلیلی بر ترخیص وجود داشته باشد حکم واقعی بر ترخیص وجود دارد در نتیجه از حظر دست برداشته می شود، حال اگر چنین دلیلی برترخیص وجود نداشت داخل در مساله برائت و اشتغال می شود، پس جریان برائت متوقف بر دوچیز است؛ اول اینکه در مساله اول دلیل بر ترخیص وجود نداشته نباشد و دوم اینکه قائل به حظر نشده باشیم. بنابراین تمام افعالی که آن دو شرط را ندارند(یعنی فعل، خارجی نیست و تصرف نیز در خارج نیست)، از ابتدا داخل در مساله برائت و اشتغال می شوند و هر فعلی که این دو شرط(عدم وجود دلیل بر ترخیص و عدم قول به حظر) را نداشته باشد از ابتدا داخل در مساله برائت و اشتغال نمی شود بلکه داخل در مساله حظر و اباحه می شود. از این کلام فهمیده می شود که این دو مساله با یکدیگر مرتبط هستند چون قول به حظر مانع از جریان برائت است، اما این مطلب که هر کس در آنجا قائل به اباحه باشد مستغنی از این است که در مساله دوم دلیل بر برائت اقامه کند از عبارات اجود فهمیده نمی شود؛



---

۱- (۱) - .فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۲۹

«(و توضیح) ذلک انه یبحث أولاـ عن حکم العقل بالحظر أو الإباحه للأشیاء مع قطع النّظر عن الدلیل الشرعی و بعد إثبات حکمه بالحظر أو توقفه فی الحکم یبحث عن قیام الدلیل الشرعی علی إباحه الأشیاء علی العموم حتی یثبت الحرج نظیر قوله تعالی و أحل لکم ما فی الأرض جمیعا ثم انه إذا بنینا علی ثبوت العموم و لکن لم یمکن التمسک به لمانع فی خصوص مورد أو بنینا علی عدم الثبوت و لکن شک فی شمول حکم العقل فتصل النوبه إلی البحث عن البراءه أو الاحتیاط فتحصل ان الأفعال الغیر المتعلقه بالموضوعات الخارجیه أو المتعلقه بها إذا لم تکن من قبل الانتفاعات داخله فی مبحث البراءه و الاحتیاط من أول الأمر و اما الانتفاع بالموضوعات الخارجیه فیتوقف دخوله فیه علی عدم شمول حکم الشرع بإباحه الأشیاء بنحو العموم و عدم حکم العقل بالحظر»(۱) .

اشکال قول اول:

در تقریرات بحث محقق شاهرودی«ره»(۲) به مطلب فوق اشکال شده است اگر چه ایشان نامی از استاد خود نیاورده است ولی بیان ایشان، اشکال به بیان محقق نائینی«ره» می باشد.

ایشان می گوید این دو مساله هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند بلکه ممکن است در مساله اول قائل به حظر شویم و در مساله دوم برائت را اختیار نماییم، چون ملاک این مساله دو چیز است مثل اینکه می خواهید در دفتری تصرف کنید و یا مایعی بیاشامید یک وقت از حیث مال دیگری بودن تصرف در آن جایز نیست و یک وقت از باب ضرر تصرف جایز نیست، این دو، در اینجا نیز همینگونه است چون در مساله حظر و اباحه سخن در این است که چون عالم و افعال انسانها متعلق به خداست نمی توان بدون اذن خدا در ملک او تصرف نمود و در مساله برائت و اشتغال ملاک، وجود مفسده و ضرر و عدم وجود مفسده و ضرر می باشد. بنابراین ممکن است در مورد فعلی منع وجود داشته باشد از باب اینکه تصرف در ملک دیگری است اما از حیث اینکه موجب مفسده و ضرری نیست فعل آن ممنوع نباشد. ایشان می گوید مساله حظر و اباحه از ناحیه عناوین اولیه است اما مساله برائت و اشتغال به عنوان ثانوی است چون مشکوک الحکم است چون شک در وجود مفسده و عدم آن شده است و عنوان اولی و ثانوی به یکدیگر ارتباطی ندارند؛



---

۱- (۲) - اجود التقریرات، ج ۲، ص: ۱۶۶.

۲- (۳) - آیت الله العظمی سید محمود شاهرودی«ره».

«أنّ البحث عن كون الأصل فی الأشياء الحظر أو الإباحه غير البحث عن أصل البراءه و الاحتياط لتغاير الموضوع فيهما، ضروره أنّ البحث الأوّل يكون من جهه كون التصرف فی سلطان الغير و ماله بما أنّه تصرف فی سلطنته و البحث الثانی يكون من جهه مقتضيات المصالح و المفاسد الثابته فی أفعال العبيد، فإنّ الحكم الواقعی الناشئ عن المصلحه إذا شك فيه فهل يكون مشكوك الحكم جائز الفعل و مأذونا فيه أم لا؟، فإذا بنينا فی البحث الأوّل علی الحظر لا يغنی ذلک عن البحث الثانی، إذ يمكن أن يكون الشیء بعنوان الشک فی حكمه جائزا و بعنوان كونه مال الغير حراما لكون الأوّل عنوانا أوليا و الثانی عنوانا ثانويا، و إذا بنينا فی البحث الأوّل علی الإباحه لا يكون ذلک مغنيا عن البحث الثانی لإمكان أن يكون مشكوك الحكم محكوما بالحرمه لأدله الاحتياط»(1) .

تعليقه به اشكال فوق:ايشان فرموده در باب برائت و اشتغال از حيث وجود مفسده و ضرر مساله بررسی می شود نه از حيث اينكه مالک از تصرف در مالش راضی نيست، اشكال اين بيان اين است كه اين سخن طبق يک مبناست و آن مبنای تبعيت احكام از مصالح و مفاسد در متعلقاتشان است لكن برخی مثل محقق خراسانی«ره» می گويند ما نيز می گوييم احكام تابع مصالح و مفاسد است و گزاف نيست و اين گزاف نبودن هم ممكن است به اين باشد كه در متعلق مصلحت وجود داشته باشد و ممكن است به اين باشد كه در خود حكم مصلحت وجود داشته باشد، نه اينكه عبد وقتی كاری انجام می دهد در اثر انجام آن كار به چيزی برسد بلكه در نفس امر مولا مصلحت وجود دارد، بنابراين صحيح نيست اين بيان مضيق شود به مواردی كه مصلحت در خصوص متعلق وجود داشته باشد مگر اينكه ايشان بگويد من طبق مبنای خودم اينگونه توضيح دادم.



---

۱- (۴) - .نتائج الأفكار فی الأصول، ج ۴، ص: ۱۸

و اما آن قسمت از سخن ایشان که گفت ملاک در مساله حظر و اباحه تصرف در ملک غیر است نیز این اشکال را دارد که ملاک مساله حظر و اباحه منحصر در ملکیت نیست بلکه ملاک های دیگری نیز برای آن تصویر شده است همانگونه که محقق اصفهانی«ره» ملاک را خروج از رسوم بندی قرار داد طبق این مبنا می توان در مساله برائت و اشتغال نیز همین ملاک را قائل شد در نتیجه ملاک در هر دو مساله یکی می شود و یا طبق مبنای دیگر که ملاک در مساله حظر و اباحه را ضرر و عدم ضرر می داند در اینصورت نیز می توان ملاک هر دو مساله را یکی دانست.

بنابراین سخن ایشان اگر چه طبق برخی مبانی درست است اما طبق همه مبانی تمام نیست.

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه ۹۴/۱۰/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث ما در پاسخ به سوال اول بود که بنابر اختلاف مساله حظر و اباحه و مساله برائت و اشتغال، آیا ارتباطی بین آنها وجود دارد یا خیر؟ به این معنا که آیا مساله حظر و اباحه جزء ادله باب برائت و اشتغال است؟ و یا اگر جزء ادله نیست لکن آیا مساله اول از مبادی تصدیقیه مساله دوم هست یا نه؟

از کلام محقق نائینی«ره» و غیر ایشان استفاده شد که بین این دو مساله ارتباط وجود دارد، به همین دلیل ایشان گفت اگر کسی در باب حظر و اباحه قائل به حظر شد در باب برائت و اشتغال نیز باید قائل به احتیاط شود و اگر کسی در این باب قائل به اباحه شد در مساله دوم نیز باید قائل به برائت شود و برای اثبات برائت نیاز به دلیل ندارد پس اگر کسی بخواهد در باب برائت و اشتغال قائل به برائت شود باید در مساله اول رفع مانع کند و بگوید در مساله اول حظر ثابت نیست پس در اینصورت مساله اول جزء مبادی تصدیقیه برائت می شود.

ص: ۲۰۱

اولین اشکال به فرمایش محقق نائینی«ره» از طرف محقق شاهرودی«ره» بود که مورد بررسی قرار گرفت.

اشکال دوم قول اول: تغایر حوزه دو مساله

دومین مناقشه در کلام محقق نائینی«ره» از محقق اصفهانی«ره» است. اصل اشکال ایشان این است که حوزه مساله حظر و اباحه غیر از حوزه مساله برائت و اشتغال است و وقتی به سراغ مساله برائت و اشتغال می رویم اصلا موضوع مساله حظر و اباحه منتفی است، چون هیچ ملازمه و مناسبتی بین این دو وجود ندارد بلکه منافرت وجود دارد بنابراین نه حظر و اباحه می تواند دلیلی بر اشتغال و برائت باشد و نه مانعیتی از ناحیه مساله اول برای مساله دوم وجود دارد. توضیح این اشکال مبتنی بر چند

مقدمه است:

مقدمه اول:

حکم عقل مبنی بر قبح تصرف در ملک غیر در صورت منع مالکی و یا در صورت عدم احراز ترخیص از طرف مالک، در جایی است که مالک در صدد قانونگذاری برنیامده باشد، و الا اگر مالک در صدد قانونگذاری و تشریع برآمد عقل از حیث منع مالکی و عدم احراز ترخیص، حکم به قبح نمی کند، چون بعد از قانونگذاری حیثیت مالک بودن کنار گذاشته شده است و حیثیت قانونی به عنوان تمام الملاک، مورد لحاظ قرار گرفته است، به همین دلیل عقل در حکم دادن، حیثیت مالک بودن را در نظر نمی گیرد؛

«هذا کله مضافا إلی أن الحاجه إلی الترخیص المالکی، أو کفایه عدم المنع المالکی إنما هو فی مورد عدم إعمال حیثیه الشارعیه منعا و ترخیصا، فان ترقب الترخیص المالکی و المنع المالکی إنما هو فی ذلک المورد.

و علیه، فالحظر عقلا ـ فی ما لا ـ ترخیص مالکی فیه إنما هو فی الفعل المفروض عدم إعمال حیثیه الشارعیه فیه، کما فی تلک المسأله، لا مع فرض إعمالها منعا أو ترخیصا، فالحیثیتان متقابلتان لا متلازمتان. و بقیه الکلام فی محله»(۱) .



---

۱- (۱) - نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۳۱.

مقدمه دوم:

وقتی مولا و مالک دست از حیثیت مالکانه خودش برداشت و از آن ناحیه غرضی نداشت در اینصورت بر عبد لازم نیست آن جهت را مراعات نماید نه از حیث اینکه تصرف در ملک مالک کرده و نه از حیث اینکه از زیّ بندگی خارج شده است، چون عقل در جایی می گوید خارج از زیّ رقیت شده اید که شارع غرضی داشته باشد و کار شما منافات با غرض او داشته باشد و الا در جایی که غرضی نباشد عقل حکم به قبح خروج از زیّ رقیت نمی کند. بنابراین در جایی که مولا در مقام تشریع است و غرضش نیز تشریع است و غرض مالکی ندارد دراینصورت نسبت به غرض مالکی تکلیفی نداریم.

مقدمه سوم:

طبق این مطالبی که گفته شد قهرا حظر عقلی موضوعش جایی است که تشریع و قانونگذاری نباشد.

مقدمه چهارم:

در موارد برائت و اشتغال قطع وجود دارد به اینکه مولا تشریع دارد یعنی می دانیم که شارع در اینجا حکمی دارد لکن نوع آن حکم را نمی دانیم حال در اینصورت گفته می شود که مثلاـ اگر یک طرف شک، حکم الزامی و طرف دیگر، حکم غیر الزامی است برائت جاری می شود و یا طبق برخی مبانی دیگر باید احتیاط نمود، پس حوزه برائت و اشتغال جایی است که اصل تشریع دانسته شده است.

نتیجه:

حظر عقلی مربوط به جایی است که می دانیم تشریع وجود ندارد ولی برائت و اشتغال مربوط به جایی است که تشریع مقطوع است. بنابراین حوزه این دو مساله متفاوت است و حیثیت ها متقابل هستند نه اینکه متلازم باشند.

ص: ۲۰۳

جواب اشکال دوم:

اشکال ایشان مبتنی بر این است که مساله برائت و اشتغال مربوط به جایی باشد که احراز وجود حکم شده است اما همانطور که قبلا نیز بیان شد موضوع، در اصل برائت و اشتغال اعم است یعنی لازم نیست احراز وجود حکم شده باشد بلکه اگر احتمال حکم نیز داده شود اصل برائت و یا احتیاط جاری می شود.

بنابراین، طبق این تعمیم، کلام محقق اصفهانی«ره» نیاز به این تکمله دارد که در مواردی که احتمال تشریع وجود دارد جزم به اصاله الحظر نداریم بنابراین تمسک به اصاله الحظر می شود تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل، بنابراین هر جا به دنبال برائت و اشتغال می رویم یا یقینا تشریع وجود دارد که در اینصورت قطعا جای اصل حظر و اباحه نیست و یا لااقل احتمال وجود تشریع داده می شود که در اینصورت نیز جای تمسک به اصل حظر و اباحه وجود ندارد.

عدم دخالت مساله حظر و اباحه در مساله برائت و احتیاط شرعی:

همه این بیان ها بنابراین بود که مساله با برائت و احتیاط عقلی سنجیده شود، اما بنابر برائت و اشتغال شرعی نیز باید گفت اگر آن بیان سابق از محقق گلپایگانی«ره» را در نظر بگیریم که گفت اطلاق مقامی ادله برائت و اشتغال شرعی اقتضا می کند که از ناحیه های دیگر نیز مشکلی نداریم چون وقتی راوی می آید و از حضرت سوال می کند و حضرت می فرماید اشکالی ندارد معنا ندارد که کلام امام علیه السلام را حمل کنیم بر اینکه فقط از نظر حکم اشکالی نیست ولی از نظر اذن مالکی اشکال دارد چون در این موارد اگر از نظر دیگری مشکل باشد و فقط از نظر حکم مشکل نباشد لازم است که امام علیه السلام بیان کند و تذکر دهد و چون تذکر نداده معلوم می شود از جهات دیگر نیز مشکلی وجود ندارد. و یا بنابر تقریب دیگر که گفته شود اطلاق مقامی نیز لازم نیست چون ظاهر سوال سائلین مبنی بر وجود اشکال و عدم وجود اشکال این است که از همه حیثیت ها سوال می کنند و امام علیه السلام نیز هم در این موارد و هم در مواردی که ابتداء مطلب را فرموده است حیثی سخن نگفته است.

ص: ۲۰۴

پس ادله شرعی نافی موضوع اصاله الحظر هستند نه اینکه اصاله الحظر دلیل برای برائت و احتیاط شرعی باشد چون اگر در مساله اول قائل به اصاله الحظر شدیم در حالیکه ادله برائت شرعیه احراز ترخیص می آورد به همین دلیل موضوع اصاله الحظر برداشته می شود.

و بنابر قول به اباحه در مساله اول چه از باب ترخیص مالکی و چه از باب اینکه عقل حکم به قبح چنین خروجی نمی دهد در اینصورت ارتباطی با مساله دوم که شارع ممکن است از حیث شارعیت حکم به احتیاط کند ندارد.

بنابراین اگر به حسب برائت و اشتغال عقلی حساب کنیم فرمایش محقق اصفهانی«ره» صحیح است و اگر به حسب نقلی و شرعی حساب کنیم باز هم نمی توان ارتباطی بین دو مساله تصویر نمود.

این مجموع بیان محقق اصفهانی«ره» و محقق گلپایگانی«ره» برهانی را در اینجا تشکیل می دهد که ثابت می کند مساله اول دخالتی در مساله دوم ندارد.

سوال دوم نیز این بود که آیا مساله برائت و اشتغال دخالتی در مساله حظر و اباحه دارد یا خیر؟

با توجه به مطالبی که در ذیل سوال اول طرح شد پاسخ به سوال دوم نیز روشن می شود.

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه ۹۴/۱۰/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه

خلاصه مباحث گذشته:

در جلسه گذشته دو سوال مطرح شد که سوال اول پاسخ داده شد و سوال دوم نیز که عکس سوال اول است در پی می آید.

سوال دوم: دخالت و عدم دخالت مساله برائت و اشتغال در مساله حظر و اباحه

ص: ۲۰۵

سوال دوم این است که آیا مساله برائت و اشتغال دخالتی در مساله حظر و اباحه دارد یا خیر؟ به این معنا که آیا می توان برای مساله حظر و اباحه به مساله برائت و اشتغال استدلال کرد؟ و آیا احد القولین در باب برائت، مبدأ تصدیقی برای احد القولین در باب حظر و اباحه هست یا نه؟

از پاسخ به سوال اول پاسخ به سوال دوم نیز مشخص می شود لکن به اختصار پاسخ به این سوال نیز داده می شود.

از مطالب قبل می توان تقریر کرد که مساله دوم دخلی در مساله اول ندارد؛

تطبیق مبنای محقق اصفهانی«ره» بر مقام:

اما بنابر فرمایش محقق اصفهانی«ره» که فرمود این دو باب دو حیثیت متهافته هستند نه دو حیثیت متلازمه، در اینصورت هیچ ربطی بین دو مساله وجود ندارد، چون در باب برائت و اشتغال مفروض این است که مولا در مقام شارعیت درآمده بنابراین مولاـ کل ملاـك را بر اساس شرع بنیان می گذارد پس از حیث مالکیت خود صرف نظر کرده است، به خلاف باب حظر و اباحه که از حیث مالکیت بحث می شود، بنابراین مختاری که در باب برائت و اشتغال وجود دارد ربطی به مختاری که در آن باب وجود دارد ندارد چون دو فرض کاملا متغایر از یکدیگر هستند.

تطبیق بررسی مبانی دیگر بر مقام بنابر قول به برائت:

اما طبق مبنای غیر محقق اصفهانی«ره» مبنی بر اینکه وقتی مولاـ در صدد قانونگذاری بر می آید معنایش این نیست که از حیثیت مالکانه صرف نظر کرده است طبق این مبنا نیز مساله برائت و اشتغال و مساله حظر و اباحه باید جداگانه بررسی شود، بنابراین اگر کسی در باب برائت و اشتغال در شبهات حکمیه قائل به برائت عقلیه شد ممکن است در باب حظر و اباحه قائل به حظر شود، چون ملاك در برائت عقلیه قبح عقاب بلا بیان است یعنی چون عقاب بدون بیان ظلم بر عبد است به همین دلیل، عبد ایمن از عقاب است اما در مساله حظر آنچه که ملاك است قبح تصرف در ملك مولاست یعنی تصرف بدون اذن مولا ظلم از طرف عبد بر مولاست پس در باب برائت «ظلم من المولی علی العبد» است و در باب حظر «ظلم من العبد علی المولی» می باشد. بنابراین طبق این بیان نیز این دو مساله، دو باب جدا از هم هستند و ربطی به یکدیگر ندارند، در نتیجه در باب برائت می توان گفت از آنجا که ظلم از طرف مولا قبیح است و بیانی نیز از طرف او نرسیده پس برائت ثابت است اما در باب حظر می توان گفت چون عقل حکم می کند به حرمت تصرف در ملك مولا به همین دلیل، تصرف کردن مستلزم ظلم بر مولاست پس حکم به اصاله الحظر می شود.

ص: ۲۰۶

تطبیق بررسی مبانی دیگر بر مقام بنابر قول به احتیاط:

اما اگر اینجا قائل به احتیاط شدیم مبنای احتیاط در اینجا یا حق الطاعه و یا لزوم دفع ضرر محتمل می باشد؛

قول به احتیاط بنابر ملاک بودن حق الطاعه

اما بنابر مبنای حق الطاعه که مسلک مشهور است ممکن است گفته شود در اینجا ملازمه وجود دارد، چون در اینجا طبق مبنای حق الطاعه می توان گفت مولای حقیقی شأنی دارد و آن شأن اقتضا می کند که عبد بدون اذن و اجازه مولا تصرفی نداشته باشد این حق الطاعه هم به خاطر تصرف در ملک اوست و هم به خاطر درخواست های اوست پس دائره حق الطاعه ای او در خواسته های احتمالی او نیز وجود دارد در اینصورت حتی در جایی نیز که یقین داریم مولا حکم ندارد باید مراعات حال مولا شود و بدون اذن او کاری صورت نگیرد. این کلام را می توان از کلام شهید صدر«ره» استفاده نمود البته ایشان در باب حظر و اباحه سخن چندانی نگفته ولی در عین حال می گوید گمان می کنم که حظریون بر اساس حق الطاعه به اصاله الحظر رسیده اند. از این سخن معلوم می شود که شهید صدر«ره» همانطور که حق الطاعه را ملاک احتیاط عقلی می داند همان را ملاک اصاله الحظر نیز می داند. البته همانطور که ایشان گفته«اظن» و «الظن لایغنی من الحق شیئا»، چون اگر اینگونه بود که ملاک آنها حق الطاعه بود در مساله برائت و اشتغال نیز باید قائل به احتیاط می شدند در حالیکه در آنجا قائل به برائت شده اند.

ص: ۲۰۷

مناقشه در کلام فوق: عدم لزوم حظر بنابر مبنای حق الطاعه

اگر حرفهایی که از محقق اصفهانی«ره» نقل کردیم را قبول داشته باشیم این سخن مورد خدشه قرار می گیرد، چون کبرای حق الطاعه و اینکه عقل درک می کند که باید خروج و دخول عبد به اذن مولایش باشد در جایی است که مولا غرض داشته باشد و الا اگر نه غرض تشریعی و نه غرض مالکی داشته باشد عقل نمی گوید تصرف، خروج از رسوم بندگی است بلکه فقط می گوید اذن گرفتن بهتر است. پس ممکن است کسی در مساله برائت و اشتغال قائل به احتیاط شود چون در اینجا بحث از حکم و خواسته مولاست به این معنا که یا قطع داریم که مولا حکمی دارد و یا لااقل احتمال حکم وجود دارد اما در مساله حظر و اباحه بدون در نظر گرفتن حکم و خواسته مولا بحث می شود و ممکن است حکم عقل در این دو فرض با یکدیگر فرق کند. با مراجعه به وجدان به ذهن می رسد که همین مطلب درست است و بین دو مساله فرق وجود دارد.

قول به احتیاط بنابر ملاک بودن دفع ضرر محتمل

و اما اگر قول به احتیاط بر اساس دفع ضرر محتمل باشد در اینصورت در باب برائت و اشتغال دفع ضرر محتمل وجود دارد و در مساله اول دفع ضرر مقطوع می باشد، چون در آنجا هم صغری که تصرف در ملک غیر است معلوم است و هم کبری که استحقاق عقاب باشد معلوم است، پس ملاک در هر دو مساله دفع ضرر می باشد، الا اینکه در مساله برائت و اشتغال اگر کسی بخواهد از باب دفع ضرر محتمل احتیاط را ثابت کند راه درستی نرفته و سخن صوابی نگفته است چون در جای خود خواهد آمد که این مبنا مبنایی در غایت ضعف است چون بر فرض عدم قول به حق الطاعه اگر مراد از ضرر عقاب است در اینصورت احتمال ضرر وجود ندارد و اگر مراد از ضرر مفسده باشد نیز معمولا می گویند عقل حکم به دفع مفسده نمی کند(البته ما به تبع شیخنا الاستاد آقای حائری«ره» و محقق گلپایگانی«ره» می گوییم عقل نسبت به مفسده مهمه نیز حکم به لزوم دفع ضرر محتمل می کند لکن به جهت ادله شرعیه ما اطمینان به عدم مفسده پیدا می کنیم).

بنابراین اگر کسی از باب لزوم دفع ضرر محتمل قائل به احتیاط شود قهرا در باب حظر و اباحه نیز باید چنین حکمی کند و قائل به حظر شود ولی همانطور که قبلاـ بیان شده دفع ضرر از منظر شخص است نه از منظر رابطه با مولا و در مساله حظر و اباحه رابطه عبد و مولا لحاظ می شود نه رابطه خودش من حیث هو هو، به خلاف مساله برائت و احتیاط که طبق این مبنا فقط دفع ضرر از منظر شخص ملاک می باشد.

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /حکم ظاهری یا واقعی بودن اصول عملیه ۹۴/۱۰/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /حکم ظاهری یا واقعی بودن اصول عملیه

عدم دخالت مساله برائت و اشتغال شرعی در مساله حظر و اباحه

رابطه برائت و احتیاط عقلی با مساله حظر و اباحه در جلسه گذشته بیان شد. از بیانات در همان مساله، مساله برائت و اشتغال شرعی نیز مشخص می شود. همانطور که بیان شد اگر کسی قائل به برائت شرعی شد بنابر مسلک محقق اصفهانی«ره» حوزه حظر و اباحه ربطی به حوزه برائت و اشتغال ندارد چون حوزه حظر و اباحه در جایی است که شارع به عنوان شارعیت کاری نکرده است اما برائت در جایی است که شارع قانونگذاری کرده و یا احتمال قانونگذاری از ناحیه او بوده باشد.

و اما بنابر مسلک غیر محقق اصفهانی«ره» اگر گفته شود که در مساله حظر و اباحه با قطع نظر از حکم شرعی بحث می شود در اینصورت باز هم ربطی به مساله برائت پیدا نمی کند چون در برائت با توجه به حکم شرعی و اینکه به ما نرسیده بحث می شود اما در مساله حظر و اباحه حیثیت حکم شرعی لحاظ نمی شود. علاوه بر اینکه وجود برائت شرعیه نتیجه اش این می شود که شارع مقدس اذن در تصرف داده است چون ظاهر ادله برائت شرعیه این است که از هر جهت مأمون بودن وجود دارد نه اینکه فقط از حیث حکم، مأمون بودن وجود داشته باشد.

ص: ۲۰۹

مقام نهم و دهم:

مقدمه نهم در مورد دو اصطلاح دلیل اجتهادی و دلیل فقاهتی و وجه جعل این دو اصطلاح می باشد و مقدمه دهم نیز این است که آیا به حکمی که از اصل عملی استفاده می شود حکمی ظاهری گفته می شود یا خیر؟

به عبارت دیگر علما احکام را به واقعیه و ظاهریه تقسیم نموده اند و احکام واقعیه را نیز به واقعی اولی و واقعی ثانوی تقسیم کرده اند. سوال این است که احکام مستفاده از اصول عملیه داخل در کدام یک از انقسامات فوق است؟

البته این مباحث مباحث علمی و کاربردی نیست اما از این جهت که اصطلاحاتی است که باید با آنها آشنا شویم و بزرگان اصول نیز متعرض آن شده اند اهمیت دارد.

در اینجا به دلیل ترتبی که وجود دارد مقدمه دهم را بر مقدمه نهم مقدم می کنیم بنابراین آنچه را که در فهرست به عنوان مقدمه عاشره قرار دادیم در اینجا مقدمه تاسعه قرار می دهیم؛

مقام نهم: حکم اصول عملیه آیا حکم ظاهری است یا واقعی؟

در این مقدمه از این مطلب بحث می شود که آیا احکام مستفاد از اصول عملیه حکم ظاهری هستند یا حکم واقعی؟ و در صورت دوم آیا حکم واقعی اولی هستند یا حکم واقعی ثانوی؟

همانگونه که بیان شد علمای اصول احکام را به احکام واقعیه و احکام ظاهریه تقسیم کرده اند. احکام واقعیه احکامی هستند که شارع آنها را برای موضوعات به عناوین اولیه آنها وضع کرده است بدون اینکه در آنها علم به حکم و یا جهل به حکم را اخذ کرده باشد.

ص: ۲۱۰

احکـام ظـاهریه نیز همـانگونه که شـیخ اعظم«ره» فرموده احکامی هسـتند که در موضوع آنها شک در حکم واقعی اخـذ شـده است، که به آنها حکم واقعی ثانوی نیز گفته می شود چون از این حیث که واقعیتی هستند و واقعا مورد جعل قرار گرفته اند به آنهـا واقعی گفته می شـود و از این حیث که در قبـال حکم واقعی اولی است و در صورت عـدم علم به حکم واقعی ثـابت می شود به آن ثانوی گفته می شود.

اقوال در مساله:

در اینجا سه نظر وجود دارد:

قول اول:

نظر اول از شـیخ اعظم«ره» است و آن اینکه احکام مستفاد از اصول عملیه حکم ظاهری است و اصلا حکم ظاهری فقط مربوط به موارد اصول عملیه است. (البته بایـد دانست که مقصود اصول عملیه شـرعیه است نه اصول عملیه عقلیه چون در اصول عقلیه مجعولی وجود نـدارد و ثانیـا عقل اصـلا حکم نـدارد بلکه عقل فقط درک می کنـد). پس اصول عملیه شـرعیه مصـداق حکم ظـاهری است بلکه حکم ظـاهری فقـط در مورد اصول عملیه است و در امارات حکم ظاهری وجود نـدارد بلکه در آنجا حکم واقعی است؛

«و أمّا الشکّ، فلمّا لم یکن فیه کشف أصـلا لم یعقل أن یعتبر، فلو ورد فی مورده حکم شـرعیّ- کأن یقول: الواقعه المشـکوکه حکمها کذا- کان حکما ظاهریّا؛ لکونه مقابلا للحکم الواقعیّ المشکوک بالفرض و یطلق علیه الواقعیّ الثانویّ أیضا؛ لأنّه حکم واقعیّ للواقعه المشـکوک فی حکمها، و ثانویّ بالنسبه إلی ذلک الحکم المشـکوک فیه؛ لأنّ موضوع هـذا الحکم الظاهریّ- و هی الواقعه المشکوک فی حکمها- لا یتحقّق إلّا بعد تصوّر حکم نفس الواقعه و الشکّ فیه.

ص: ۲۱۱

مثلا- شرب التتن فی نفسه له حکم فرضنا فی ما نحن فیه شکّ المکلّف فیه، فإذا فرضنا ورود حکم شرعیّ لهذا الفعل المشکوک الحکم، کان هذا الحکم الوارد متأخّرا طبعا عن ذلک المشکوک، فذلک الحکم واقعیّ بقول مطلق، و هذا الوارد ظاهریّ؛ لکونه المعمول به فی الظاهر، و واقعیّ ثانویّ؛ لأنّه متأخّر عن ذلک الحکم؛ لتأخّر موضوعه عنه.

و یسمّی الدلیل الدالّ علی هذا الحکم الظاهریّ «أصلا»، و أمّا ما دلّ علی الحکم الأوّل- علما أو ظنّا معتبرا- فیختصّ باسم «الدلیل»»(۱) .

پس از عبارت شیخ اعظم«ره» استفاده می شود که مفاد اصل، حکم ظاهری و مفاد دلیل، حکم واقعی است و همچنین وقتی می گویند حکم ظاهری یعنی حکمی که جعل شده برای موضوعی که در آن شک در حکم واقعی اخذ شده است که قطعا مفاد اصول عملیه می باشد.

قول دوم:

نظر دوم که برعکس نظر قبل است قول محقق خراسانی«ره» است و آن اینکه اصلا حکم ظاهری مربوط به مورد امارات است و موارد اصول عملیه از تحت حکم ظاهری خارج است، بنابراین موارد اصول عملیه نه داخل در حکم واقعی است و نه داخل در حکم ظاهری بلکه باید نام دیگری بر آن گذاشت؛

«الظّاهر انّ مرادهم من الحکم الظّاهری، هو خصوص ما یؤدّی الطّریق إلی کونه حکماً واقعیّاً، لا کلّ حکم عملیّ و لو کان فی قبال الواقع ، و کیف کان فالأمر فیه سهل»(۲) .

قول سوم:

نظر سوم از محقق فشارکی«ره»(۳) در رساله برائت است و آن اینکه عنوان حکم ظاهری اعم است و شامل هر دو است. البته به موارد اصول عملیه حکم واقعی ثانوی نیز گفته می شود ولی به موارد امارات حکم واقعی ثانوی گفته نمی شود؛

ص: ۲۱۲

---

۱- (۱) - .فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۱۰

۲- (۲) - .درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد، الحاشیهالجدیده، ص: ۱۸۴

۳- (۳) -مرحوم سید محمد فشارکی استاد محقق نائینی«ره» و مرحوم سیدعبدالکریم حائری«ره» می باشد. ایشان از علمایی بوده که علاوه بر مقام علمی، به ورع و پرهیزگاری نیز اشتهار داشته است.

«أنّ الحكم قسمان: واقعی و ظاهری.

و المراد من الأوّل:

حكم الشـی ء من حيث هـو مع قطع النظر عن علم المكلّف و جهله به، الثـابت فی نفس الأـمر، الـذی لاـ يرتفع بقيـام امـاره علی خلافه، و لا يعقل إناطته باعتقاد المكلّف علما أو ظنا، لاستلزام الدور.

و من الثانی:

حكم الفعـل حـال الجهـل بالأـوّل، سواء كـان الجهـل بالحكم مأخوذا فی موضوعه، بأن دلّ المثبت له علی أن موضوعه الشـی ء بعنوان انه مجهول الحكم، أو لم يكن كذلک، بل كان الدليل المثبت له يقتضـی ثبوته له مطلقا، لكونه كاشفا عن الواقع و طريقا إليه، فإنّه أيضا ظاهری، لأنّ ثبوته منوط بعـدم كشف خلافه، و ان لم يؤخـذ الجهل فی موضوعه بمقتضـی دليله، كمداليل الأدله الاجتهاديّه الظنيّه.

و القسم الأوّل من الثانی يخصّ بالواقعی الثانوی، لتأخّر موضوعه عن الحكم الواقعی»(۱) .

اينكه واقع كـدام يک از اين تعاريف است؟ نياز به يک تحقيق و تلاش ميدانی دارد چون نياز به مراجعه به كتاب های فقهی و اصولی در قرون متماديه از اعلام مختلفه دارد كه الان وسـعت آن نيست، به همين دليل در اينجا به همين مقـدار اكتفا می شود و البته قضاوتی هم نسبت به قول حق نمی شود.

## اصول عمليه/مابحث مقدماتی /ادله اجتهادی و فقاهتی ۹۴/۱۰/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عمليه/مابحث مقدماتی /ادله اجتهادی و فقاهتی

مقام دهم: ادله اجتهادی و فقاهتی

مقـدمه دهم نيز مثـل مقـدمه قبـل يک مطلب علمی و فنی نيست بلكه بيان دو اصـطلاح از اصـطلاحاتی است كه در علم اصول رايج شده است.

در اين مقدمه دو مطلب بيان می شود؛



---

۱- (۴) – .الرسائل الفشاركيه، ص: ۱۹ و ۲۰

مطلب اول:

مطلب اول این است که به حسب اصطلاح آنچه که دلالت بر احکام واقعیه می کند در السنه فقها و اصولیون نامش دلیل است و آنچه که دلالت بر احکام ظاهریه می کند نامش اصل است مثلا آیه مبارکه ای که دلالتش نص است و علم وجدانی به حکم واقعی می آورد دلیل است و مفاد«کل شیئ لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه» که در مورد شک در حرمت و حلیت واقعیه به آن استناد می شود و بر اساس آن حکم به حلیت ظاهریه می شود اصل است، البته به روایت «کل شیئ لک حلال» دلیل بر اصل گفته می شود.

نکته:

تفاوت مذکور بین اصل و دلیل به حسب اصطلاح است و الا از حیث لغت هر دو می توان هم اصل هستنند و هم دلیل.

مطلب دوم:

مطلب دوم مطلبی است که شیخ اعظم«ره» به ان اشاره کرده است، ایشان می گوید مرحوم وحید بهبهانی لفظ دلیل را گاهی به قیدی اضافی مقید کرده است که در اینصورت بر هر دو(اصل و دلیل) می توان اطلاق دلیل کرد چون طبق نظر ایشان به آنچه که حکم واقعی را اثبات می کند دلیل اجتهادی و آنچه که حکم ظاهری را اثبات می کند دلیل فقاهتی گفته می شود. همانگونه که دلیل اگر بدون قید استعمال شود فقط مربوط به جایی است که اثبات حکم واقعی می کند و در مقابل آن اصل است که مربوط به جایی است که اثبات حکم ظاهری می کند؛

«و أما ما دل علی الحکم الأول علما أو ظنا معتبرا فیختص باسم الدلیل و قد یقید بالاجتهادی کما أن الأول قد یسمی بالدلیل مقیدا بالفقاهتی و هذان القیدان اصطلاحان من الوحید البهبهانی لمناسبه مذکوره فی تعریف الفقه و الاجتهاد»(۱) .

ص: ۲۱۴

---

۱- (۱) - .فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۰۹

مرحوم شیخ می فرماید اولین کسی که چنین اصطلاحی را جعل کرد وحید بهبهانی«ره» است ولی برخی محشین رسائل گفته اند اولین کسی که این اصطلاح را جعل کرد مرحوم مولی صالح مازندرانی در شرح زبده شیخ بهایی«ره» است و مرحوم وحید بهبهانی آنرا تأیید و ترویج کرده است.

وجه تسمیه ادله اجتهادی و فقاهتی

اهمیت وجه تسمیه در این است که اولا در مقام استعمال به نکته تسمیه نیز توجه می شود و ثانیا باعث می شود که در بسیاری از امور مباحث با یکدیگر خلط نگردد.

شیخ فرموده وجه تسمیه مناسبتی است که در تعریف فقه و اجتهاد مذکور است؛

توضیح مطلب:

وجه تسمیه دلیل اجتهادی

در کلمات بزرگان سلف برای اجتهاد دو تعریف داریم؛

الف)یک تعریف این است که «هو استفراغ الوسع لتحصیل الظن بالحکم الشرعی»، سپس گفته اند از این تعریف به قرینه «لتحصیل الظن» می توان فهمید حکم شرعی در این تعریف حکم واقعی است چون اگر چه گاهی اوقات به حکم واقعی علم پیدا می شود لکن غالب اوقات حکم واقعی با دلیل ظنی ثابت می گردد به خلاف حکم ظاهری که مورد ظن نیست بلکه مورد قطع است.

ب)در برخی از تعاریف سلف مثل هدایه المسترشدین گفته اند: «انه استفراغ الوسع و بذل الجهد فی تحصیل الاحکام الواقعیه»(۱) ، این تعریف از یک جهت بهتر است چون گاهی اوقات علم به حکم واقعی پیدا می شود بنابراین منحصر در تحصیل ظن نیست.

پس در تعریف اجتهاد آنچه که ماخوذ است حکم واقعی است و مجتهد نیز بما انه مجتهد طالب حکم واقعی است پس مناسب با این تعریف و هدفی که مجتهد به دنبال آن است این است که دلیلی که مجتهد برای رسیدن به حکم واقعی به آن استناد می کند دلیل اجتهادی نامگذاری شود.



---

۱- (۲) - هدایه المسترشدین، ج ۳، ص: ۶۲۴.

وجه تسمیه دلیل فقاهتی

و اما وجه اینکه چرا به حکم ظاهری دلیل فقاهتی گفته می شود؟ این است که در تعریف فقه اینگونه گفته اند: «هو العلم بالاحکام الشرعیه الفرعیه عن ادلتها التفصیلیه»، در اینجا به قرینه «علم» مقصود از احکام، احکام ظاهریه است چون ما نسبت به احکام واقعیه علم پیدا نمی کنیم، پس به این تناسب که فقیه آنچه که به دنبال آن است و برایش حاصل می شود احکام ظاهریه است و فقه نیز علم به احکام ظاهریه است بنابراین مناسبت دارد که به دلیلی که فقیه بما هو فقیه برای رسیدن به احکام ظاهریه به آنها استناد می کند مثل برائت و استصحاب دلیل فقاهتی گفته می شوند.

لازم به ذکر است که در هیچ مساله ای ممکن نیست نه دلیل اجتهادی وجود داشته باشد و نه دلیل فقاهتی.

بررسی وجه تسمیه مذکور:

در بررسی این وجه تسمیه باید گفت ممکن است برخی مناقشات در این وجه تسمیه باشد و با اصلاح آن بهتر بتوان وجه تسمیه را بیان نمود؛

مثلا صحیح است که در تعریف فقه گفته شده: «هو العلم بالاحکام الشرعیه الفرعیه عن ادلتها التفصیلیه»، لکن اشکال این است که علم به احکام شرعیه منحصر در احکام ظاهریه نیست چون راه علم پیدا کردن به احکام واقعیه نیز مسدود نیست چون بسیاری از احکام واقعی در فقه مورد قطع است که یا به اجماع و یا تواتر ثابت می شود، پس اگر بپذیریم که احکام ظاهریه بیشتر است لکن احکام واقعیه ای نیز وجود دارد که فقیه به آنها علم پیدا می کند، به همین دلیل محقق خویی«ره» اگر چه در دوره دراسات فرموده مراد از حکم شرعی حکم ظاهری است لکن در مصباح الاصول فرموده حکم شرعی اعم از حکم واقعی و حکم ظاهری است البته در آنجا می گوید دلیل هایی که حکم مذکور در تعریف فقه را اثبات می کند دلیل فقاهتی است، بنابراین دلیل فقاهتی باید شامل امارات نیز بشود؛

«و مرادهم من الأحكام هو الأعم من الأحكام الظاهريه و الواقعيه، بقرينه ذكر لفظ العلم ضروره ان الأحكام الواقعيه لا طريق إلى العلم بها غالباً، فناسب ان يسمى الدليل الدال على الحكم الظاهرى بالدليل الفقاهتى، لكونه مثبتاً للحكم المذكور فى تعريف الفقه»(1) .

بنابراین طبق سخن ایشان در مصباح باید به امارات نیز دلیل فقاهتی گفته شود لذا بهتر است اینگونه گفته شود هم در دلیل فقاهتی و هم در دلیل اجتهادی آنچه که اکثر است به تناسب آن اکثر نامگذاری شده است نه به تناسب حکم مذکور در تعریف، حال در دلیل فقاهتی آنچه که اکثر است علم به احکام ظاهریه است و در دلیل اجتهادی آنچه که اکثر است ظن است که مربوط به احکام واقعیه است.

لکن نکته ای که در اینجا وجود دارد این است که طبق تعریف مشهور مبنی بر اینکه اجتهاد «استفراغ الوسع لتحصیل الظن بالحکم الشرعی» است می توان حکم را اعم از واقعیه و ظاهریه دانست چون نسبت به احکام واقعیه آنچه که اکثر است ظن می باشد و نسبت به احکام ظاهریه مثل برائت یا استصحاب نیز آنچه که اکثر است ظن است نه قطع، بله آنچه که مورد قطع است دلیل استناد آن احکام است نه خود آن احکام، چون مثلاـ در «کل شیئ لک حلال حتی تعلم انه حرام» احتمال اینکه حکم واقعی چیزی حرمت باشد نیز وجود دارد بنابراین قطع به حلیت نداریم بلکه آنچه به آن قطع داریم حجیت این حکم می باشد پس نسبت به خود حکم ظن وجود دارد اما نسبت به حجیت آن قطع وجود دارد.



---

۱- (۳) - .مصباح الأصول، ج ۱، ص: ۲۴۷

بنابراین هیچ فرقی بین برائت و حلیت و احتیاط که مستند به ادله شرعیه است با وجوب و حرمت و حلیت و نجاستی که مستند به امارات است از حیث اینکه به بسیای از آنها یقین نداریم وجود ندارد.

پس به نظر می رسد در اینجا خلط بین مفاد امارات و اصول و دلیل حجیت در آن دو باب است، دلیل حجیت در هر دو باب قطعی ولی مفاد آنها ممکن است معلوم باشد و ممکن است مظنون به ظن نوعی یا شخصی باشد.

## اصول عملیه/مقدمات /اصطلاح تقدیم اماره بر اصل ۹۴/۱۰/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مقدمات /اصطلاح تقدیم اماره بر اصل

خلاصه مباحث گذشته:

در مقدمات بحث اصول عملیه بودیم. ده مقدمه بیان شد.

مقدمه یازدهم: بررسی تعبیر تقدیم اماره بر اصل

مقدمه یازدهم در مورد بعض تعبیراتی است که راجع به بعض امارات و اصول در کلمات فقها و اصولیون رایج است. گاهی در کلمات گفته می شود اماره بر اصل مقدم است و از واژه «تقدیم» استفاده می شود.

روشن است در بسیاری از مواردی که فقیه در مقام استنباط بر می آید در نظر بدوی هم مورد اصول عملیه است وهم مورد امارات شرعیه. مثلا در مثال معروف شرب تتن:

از طرفی حکم واقعی مشکوک است و چون مشکوک است «رفع ما لا یعلمون» جا دارد. وجود اماره بر حرمت یا جواز نیز منافاتی با موضوع آن ندارد زیرا اماره علم نمی آورد و هنوز موضوع «ما لا یعلمون» وجود دارد. همچنین «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» هم جاری است چون شک داریم نهی واقعی در مورد آن وارد شده است یا نه.

ص: ۲۱۸

از طرف دیگر فرموده اند وقتی جاهل به حکم واقعی بودید اماره بر شما حجت است و در مقام، اماره ای حکم شرت تتن را بیان می کند. بنابراین فقیه در این مقام هم با ادله اصول عملیه مواجه می شود و هم با اماراتی که بر احکام واقعی دلالت دارند. به همین جهت معمولا در کتب فقهی مخصوصا قدمای اصحاب(۱) فرموده اند هر دو وجود دارد اما اماره مقدم بر اصل است فلذا فقیه باید طبق اماره حکم کند.

تنبیه شیخ اعظم بر مسامحه آمیز بودن واژه تقدیم و ترجیح

مرحوم شیخ اعظم تنبیه می فرمایند که تعبیر «ترجیح» و «تقدیم» مسامحه آمیز و غیر صحیح است. زیرا صحت استفاده از «ترجیح« و «تقدیم» در مواردی است که لااقل یک تعارض بدوی وجود داشته باشد و سپس یکی از آنها به جهت ترجیح و یا لااقل تخییر(۲) مقدم شود. اما در مواردی که دو دلیل اصلا ربطی به هم ندارد، ترجیح معنا ندارد؛ همان طور که مثلا نمیتوان گفت روایتی که در باب دیات وارد شده مقدم بر روایتی است که در مورد طهارت آب صادر شده است زیرا ربطی به هم ندارند.

امارات و اصول هم اگر چه در موضوع واحد هستند اما با دقت در می یابیم که ربطی به هم ندارد.

علت این تعبیراتی که در السنه بزرگان وجود دارد در اثر تعارضی است که در وهله اول به نظر می رسد و در ازمنه سابق چنین دقتهایی نشده بوده است.

ص: ۲۱۹

---

۱- (۱) مراد ما از قدما، غیر علمای معاصر و قریب به معاصر هستند.

۲- (۲) بر اساس اخبار تخییر شارع به ما اذنِ اختیار می دهد و با این اختیار، یکی ترجیح پیدا می کند.

فرضیه های موجود در مورد رابطه اماره و اصل

در توضیح این مسامحه آمیز بودن به طور اختصار(۱) عرض می کنیم که در مورد اصول و امارات مجموعا پنج فرضیه وجود دارد.

فرضیه اول: تخصص

بنا بر مسلک محقق نایینی و به تبع(۲) ایشان صاحب تسدید الاصول موارد امارات تخصصا از تحت موارد اصول خارج هستند.

ایشان معتقدند بخشی از امارات مانند خبر ثقه یا بینه عرفا علم هستند. فلذا با وجود اماره، «رفع ما لا یعلمون» تخصصا موضوع ندارد. زیرا «لا یعلمون» یعنی همان چیزی که عرف به آن «علم» می گوید وجود ندارد. همچنین اماراتی که در آنها شک اخذ شده است، یعنی «کل شیء مطلق حتی یرد فیه النهی» یعنی کل شیء لم تعلم و تشک ورد فیه النهی ام لا مطلق و در جایی که اماره داریم شک و عدم علم نیست.

بنابراین وقتی تخصص شد و دو موضوع اجنبی شد معنایی ندارد که بگوییم یکی بر دیگری مقدم است یا ترجیح دارد زیرا تعارضی نیست.

اگر قائل به این مطلب شویم بسیاری از مشکلات حل می شود مثل این که خروج از آیات ناهیه از ظن آسان می شود زیرا این موارد ظن و گمان نیست. همچنین ممکن است بتوانیم ملتزم شویم خبر واحد در عقاید که نیاز به علم دارد هم حجت است.

فرضیه دوم: حکومت

شیخ اعظم با ابداع این فرضیه، فرموده اند ادله امارات حاکم بر ادله اصول هستند. در مورد امارات چنین نیست که موضوع اصول واقعا منتفی باشد بلکه شک و عدم علم موجود است اما لسان حال ادله امارات این است که تو عالم هستی یعنی تعبدا علم داری. بنابراین ادله امارات توضیح میدهد شک و عدم العلمی که در ادله اصول مأخوذ است را از بین می برد فلذا تعبدا مصداقی را از آن خارج می کند و حکومت تضییقی دارد.



---

۱- (۳) سابقا اشاره ای به این مطلب کرده ایم و جای تفصیل و تصدیق این مطالب بعد از بیان ادله است.

۲- (۴) صاحب تسدید الاصول فی الجمله از محقق نایینی فی الجمله تبعیت کرده است نه بالجمله.

با این توضیح روشن است که تعبیر تقدیم اماره بر اصل صحیح نیست زیرا در موارد حکومت هیچ گاه نمی گویند شارح و مفسِّر بر مفسَّر مقدم است یا قرینه بر ذوالقرینه مقدم است. بلکه معنای هر کلامی متوقف بر این است که گوینده توضیح یا شرح و تفسیری برای آن نداشته باشد. به تعبیر دیگر اصاله التطابق بین گفته و خواسته در صورتی است که گوینده خواسته خود را با کلام دیگری شرح نکرده باشد. بنابراین طبق این فرضیه هم استفاده از واژه تقدیم و ترجیح صحیح نیست.

مناقشه مرحوم آخوند در فرضیه حکومت

مرحوم آخوند به این فرمایش انتقاد می کند و می گوید این حکومت نیست زیرا در باب حکومت دلیل حاکم باید ناظر به دلیل محکوم باشد و مثل این باشد که گفته باشد اعنی من ذاک الکلام هذا. یا صریحا چنین گفته باشد یا کلامش به گونه ای باشد که این مطلب از آن استفاده شود.

خود شیخ اعظم نیز در بعض کلماتشان یعنی در تعریف حکومت فرموده اند حکومت در مواردی است که اگر محکوم نباشد، دلیل حاکم لغو است. ایشان برای حکومت مثال «لا شک لکثیر الشک» را ذکر می کنندبه این بیان که اگر شارع برای شکوک احکام جعل نکرده بود معنا نداشت این جمله را بفرماید. از این معلوم می شود که این دلیل ناظر بر ادله شکوک است. حال مرحوم آخوند می فرماید ادله امارات چگونه ناظر به ادله اصول عملیه است؟ فرض کنید اصلا شارع اصول عملیه را جعل نکرده بود و احاله به عقل داده بود آیا اشکالی داشت و باعث می شد امارات لغو شوند؟

پاسخ کلام مرحوم آخوند

اما همان طور که قبلاً گفتیم حکومت منحصر به این موارد نیست. اگر چه شیخ در بعض کلمات چنین فرموده اند اما چون شیخ مخترع حکومت بوده و هنوز مطلب کاملاً واضح نشده بود سخنان ابتدائیشان متفاوت با مطالب بعدی است و به مرور زمان کامل تر شده است و اختلافات در کلام شیخ به همین جهت است.

فرضیه سوم: ورود

فرضیه دیگر ورود امارات بر اصول است. بهترین بیان برای ورود، بیانی مرحوم امام است. ایشان فرموده اند موضوع ادله اصول(1) ، عدم حجت است. یعنی هر جا حجتی بر حکم واقعی نداشتیم، جای برائت یا احتیاط یا تخییر است. اگر فرموده اند «رفع ما لایعلمون» از باب مصداق و مثال برای عدم حجت است. با توجه به این مطلب، وقتی شارع اماره را حجت می کند، برای عدم حجت موضوعی باقی نمی ماند و تکوینا و واقعا از تحت اصول عملیه خارج می شود. اگر چه تکوینا خارج می شود اما این حجت شدن بعد از تعبد و جعل حجیت توسط شارع است. ورود همان تخصصی است که بعد از عملیه شرع تحقق پیدا می کند.

دو فرضیه دیگر در مقام وجود دارد. محقق خراسانی در کفایه فرضیه جمع عرفی را بیان فرموده اند. فرضیه دیگر تخصیص است که شیخ اعظم یک صفحه و نیم در مورد آن توضیح داده است. بیان این دو فرضیه برای جلسه آینده.

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /تعابیر تقدیم امارات بر اصول ۹۴/۱۰/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /تعابیر تقدیم امارات بر اصول

خلاصه مباحث گذشته:

ص: ۲۲۲

---

۱- (۵) با تمامی اختلاف السنه ای که دارد.

بحث در این بود که شیخ اعظم«ره» می فرمود تعابیری که درکلمات اصحابی مثل صاحب ریاض«ره» و صاحب مستند«ره» دیده می شود با این مضمون که اماره بر اصل ترجیح دارد و یا اماره مقدم بر اصل است و یا اینکه گفته می شود یخرج عن الاصل بالدلیل، تعابیر مسامحه ای است و حقیقی نیست.

همانطور که بیان شد برای بررسی سخن مرحوم شیخ باید مبانی تقدیم اماره بر اصل را ملاحظه کرد و طبق آن مبانی کلام ایشان را بررسی نمود. سه مبنای تخصص، ورود و حکومت در جلسه قبل بیان شد و مشخص شد سخن شیخ اعظم«ره» بر

اساس آن سه مبنا صحیح است و تقدیم و ترجیح اماره بر اصل معنا ندارد.

فرضیه چهارم:

فرضیه چهارم که در برخی کلمات مثل کلمات محقق خراسانی«ره» است این است که وجه تقدیم امارات بر اصول جمع عرفی است، چون دو دلیل وقتی به عرف عرضه می شود گاهی عرف یکی از دو دلیل را قرینه بر دیگری قرار می دهد مثل اینکه در یک دلیل حکم روی عنوان اولی رفته و در دلیل دیگر حکم روی عنوان ثانوی رفته است مثلاـ دلیل اول گفته حرام است و دلیل دوم گفته اگر مضطر شدی حلال است در اینصورت در فرض اضطرار دست از دلیل اول برداشته می شود و گاهی هر دو دلیل، قرینه می شوند بر اینکه در هر دو، باید تصرف شود مثلاـ یک دلیل می گوید: «اذا ظاهرت فاعتق رقبه مومنه» و دلیل دیگر می گوید:«اذا ظاهرت صم ستین یوما»، هر کدام از این دو دلیل مستقلا ظهور در وجوب تکلیفی تعیینی دارد اما چون از خارج می دانیم که شارع یک کفاره بیشتر برای ظهار جعل نکرده در نتیجه به قرینه هر دو، دست از تعیینی بودن دیگری برداشته می شود و تخییر ثابت می گردد.

ص: ۲۲۳

حـال محقق خراسـانی«ره» می گویـد در امارات و اصول نیز همینگونه است که وقتی این دو به عرف عرضه می شود عرف بین آنها جمع می کنـد و ناهماهنگی نمی بینـد بنابراین طبق این وجه نیز تقـدیم و ترجیح معنا ندارد چون تقدیم و ترجیح متفرع بر این است که بین دو دلیل ناهماهنگی باشد؛

«فلا تعارض بینهما بمجرد تنافی مـدلولهما إذا کان بینهما حکومه رافعه للتعارض و الخصومه بأن یکون أحـدهما قـد سـیق ناظرا إلی بیان کمیه ما أرید من الآخر مقدما کان أو مؤخرا أو کانا علی نحو إذا عرضا علی العرف وفق بینهما بالتصـرف فی خصوص أحدهما .... أو بالتصرف فیهما فیکون مجموعهما قرینه علی التصرف فیهما أو فی أحدهما المعین و لو کان الآخر أظهر و لذلک تقدم الأمارات المعتبره علی الأصول الشرعیه»(۱) .

محقق خراسانی«ره» در کفایه تعلیلی نیز برای تقدیم عرفی امارات بر اصول بیان می کند و آن اینکه اگر اصول بر امارات مقدم شود محـذور پیش می آیـد اما اگر امارات بر اصول مقـدم شود محـذوری پیش نمی آید، و آن محذور عبارت از تقدیم بدون وجه و یا تقدیم به وجه دائر می باشد.

توضیح مطلب:

اگر امـارات بر اصول مقـدم شود مشـکلی پیش نمی آیـد مثلاـ در دلیـل استصـحاب و امـاره در جـایی که حالت سابقه ای مثل حلیت وجود دارد دلیـل استصـحاب می گویـد: «لاـتنقض الیقین بالشـک و لکن انقضه بیقین آخر»، در این حـالت امـاره ای بر خلاـف حـالت سابقه قائم شـده است مثل اینکه اماره دلالت بر حرمت کنـد. در اینجا اگر دلیل اماره بر استصـحاب مقـدم شود مشـکلی پیش نمی آید چون دلیل استصـحاب می گوید: «لاتنقض الیقین بالشک و لکن انقضه بیقین آخر» حال اگر به واسـطه اماره دست از دلیل استصـحاب برداشـته شود در اینصورت با دلیل استصـحاب مخالفت نشده است چون با شک دست از یقین سـابق برداشـته نشـده است بلکه با اماره از یقین سابق دست برداشـته شـده است و اماره نسـبت به خودش شک نیست بلکه ظن معتبر است و نسبت به دلیلش نیز قطع می باشد. پس اگر به اماره عمل شود هیچ مخالفتی با دلیل استصحاب نشده است.



---

۱- (۱) - .کفایه الأصول، ص: ۴۳۷

اما اگر استصحاب مقدم بر اماره شود از یکی از دو حالت خارج نیست؛ یا اینکه بدون وجه استصحاب بر اماره مقدم شده است و یا به وجه دوری استصحاب مقدم بر اماره شده است، با این توضیح که تقدیم استصحاب، متوقف بر عدم حجیت اماره است و عدم حجیت اماره نیز متوقف بر حجیت دلیل استصحاب است، بنابراین حجیت دلیل استصحاب متوقف بر عدم حجیت دلیل اماره و عدم حجیت دلیل اماره نیز متوقف بر حجیت دلیل استصحاب می شود و این دور است(۱) ؛

«فإنه لا یکاد یتحیر أهل العرف فی تقدیمها علیها بعد ملاحظتهما حیث لا یلزم منه محذور تخصیص أصلا بخلاف العکس فإنه یلزم منه محذور التخصیص بلا وجه أو بوجه دائر کما أشرنا إلیه فی أواخر الاستصحاب»(۲) .

البته اینکه چنین وجهی به عرف نسبت داده شود بعید است چون عرف عام به این جهات معمولا توجه ندارد، بلکه ممکن است برخی از اهل دقت به دلیل چنین وجهی اماره را مقدم کرده اند و بقیه از آنها تبعیت نموده اند.

به همین دلیل همانطور که سابقا نیز بیان شد می توان گفت این برهانی را که محقق خراسانی«ره» به عنوان وجه جمع عرفی بیان کرد می توان به عنوان یک فرضیه ششم و وجه مستقل در تقدیم امارات بر اصول فرض نمود، چون وجهی که محقق خراسانی«ره» برای جمع عرفی بیان کرد برهانی است که صرف نظر از توفیق عرفی می توان آن را برای تقدیم امارات بر اصول مطرح نمود، یعنی بگوییم که برهان اقتضا می کند که اماره بر اصل مقدم شود.

ص: ۲۲۵

---

۱- (۲) -وجوه دهگانه تقدیم اماره بر اصل به تفصیل در جلسات ۱۵ تا ۱۷ سال جاری ذکر گردید.

۲- (۳) -همان.

فرضیه پنجم: تخصیص

وجه دیگر که از مرحوم شیخ در رسائل آمده تخصیص است. ایشان می گوید اماره دو گونه است؛ یکی اماراتی که سندا و دلالتا قطع آور است که در این موارد تخصیص نیست بلکه تخصص است و دیگری مواردی است که اماره علم آور نیست، در این موارد ایشان تقریب می کند که تخصیص است.

توضیح مطلب:

موضوع ادله اصول شک در حکم واقعی است، یعنی هر چیزی که حکم واقعی آن دانسته نمی شود مطلق است و نسبت به آن، تکلیف فعلیت ندارد تا اینکه علم به آن حاصل شود. بنابراین وقتی به ادله اصول نگاه می کنیم می بینیم برای چیزی که حکم واقعی آن مشکوک است اصل جعل شده است و امارات نیز علم به حکم واقعی برای ما نمی آورد پس قهرا ادله اصول تطبیق بر موارد امارات می شود. البته ره آورد اماره با توجه به دلیل حجیت آن این است که در ظرف جهل به حکم واقعی یک حکم ظاهری را اثبات می کند.

این مطلب از برخی از عبارات اصحاب که گفته اند «علم المجتهد بالحکم مستفاد من صغری وجدانیه و کبری برهانیه و هی هذا ما ادّی إلیه ظنی و کل ما ادّی إلیه ظنی فهو حکم الله فی حقی» استفاده می شود، چون این عبارت نشانه این است که این حکم ها مربوط به زمان ظن و زمانی است که مفاد امارات برای ما معلوم نیست. پس اماره و اصل در یک مورد وارد می شوند حال اگر بیاییم اماره را بر اصل مقدم کنیم در واقع دلیل اصل را تخصیص زده ایم به مواردی که اماره قائم نشده است. بنابراین طبق این وجه تخصیص یعنی ادله اصول می گوید همه جا که علم نداری برائت است اما ادله امارات می گوید الا اینکه اماره ای قائم شود.

ص: ۲۲۶

اشکال به تخصیص:

در اینجا اشکالی به ذهن می آید همانطور که محقق عراقی«ره» آن را بیان کرده است و آن اینکه نسبت بین اصل و اماره عام و خاص مطلق نیست تا تخصیص باشد چون دلیل اماره وارد شده چه در مورد آن اصلی باشد و چه نباشد و دلیل اصل نیز وارد شده چه در مقابل آن اماره ای قائم شده باشد و چه قائم نشده باشد، در نتیجه در ماده اجتماع یعنی جایی که هم اماره و هم اصل هر دو وجود دارد دلیل حجیت هر دو سقوط می کنند.

جواب به اشکال:

شیخ اعظم«ره» خود به این اشکال توجه داشته است، ایشان می گوید اجماع وجود دارد بر اینکه در حجیت اماره فرقی بین موارد اجتماع اماره با اصل و موارد افتراق آن وجود ندارد پس نمی توان گفت موردی که اماره با اصل تعارض دارد دلیل حجیت هر دو تساقط می کنند در نتیجه به قرینه اجماع ثابت می شود که در مواردی که در مقابل اماره اصل وجود دارد نیز اماره حجت است در نتیجه می تواند دلیل اصل را تخصیص بزند؛

«و کون دلیل تلک الأماره أعمّ من وجه- باعتبار شموله لغیر مورد أصل البراءه- لا ینفع بعد قیام الإجماع علی عدم الفرق فی اعتبار تلک الأماره بین مواردها»(۱) .

نکته دقیقی که در اینجا وجود دارد این است که به این اجماع از ابتدا تمسک نمی شود چون این اجماع، اجماع تعلیقی است، یعنی اگر گفتید اماره در موارد افتراق حجت است در موارد اجتماع با اصل نیز حجت خواهد بود، پس معقد اجماع حجیت اماره نیست بلکه عدم فصل بین حجیت، در دو باب است بنابراین اگر دلیلی پیدا شد بر اینکه اماره ای که در مقابلش اصل نیست حجت است اجماع می گوید اگر در مقابل آن اماره اصل وجود داشت نیز اماره حجت است.

ص: ۲۲۷

---

۱- (۴) - .فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۱۲

نکته استدراکی:

قبلا بیان شد که شیخ اعظم«ره» حکم ظاهری را فقط مفاد اصل می داند(۱) و برعکس ایشان، محقق خراسانی«ره» می گفت فقط مفاد امارات حکم ظاهری هستند و نظر سوم نیز از محقق فشارکی«ره»این بود که هم مفاد اصول و هم مفاد امارات، هر دو، حکم ظاهری هستند. لکن از عبارت شیخ«ره» در اینجا استفاده می شود که ایشان همان فرمایش محقق فشارکی«ره» را صحیح می داند و از مبنای اول خویش عدول نموده است؛

«توضیح ذلک(۲) : أنّ کون الدلیل رافعا لموضوع الأصل- و هو الشکّ- إنّما یصحّ فی الدلیل العلمیّ؛ حیث إنّ وجوده یُخرج حکم الواقعه عن کونه مشکوکا فیه، و أمّا الدلیل الغیر العلمیّ(۳) فهو بنفسه غیر رافع لموضوع الأصل و هو عدم العلم، و أما الدلیل الدالّ علی اعتباره فهو و إن کان علمیّا، إلّا أنّه لا یفید إلّا حکما ظاهریا نظیر مفاد الأصل؛ إذ المراد بالحکم الظاهری ما ثبت لفعل المکلّف بملاحظه الجهل بحکمه الواقعی الثابت له من دون مدخلیّه العلم و الجهل، فکما أنّ مفاد قوله علیه السّلام: «کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی» یفید الرخصه فی الفعل الغیر المعلوم ورود النهی فیه، فکذلک ما دلّ علی حجیه الشهره الدالّه مثلا علی وجوب شیء، یفید وجوب ذلک الشیء من حیث إنّه مظنون مطلقا أو بهذه الأماره- و لذا اشتهر: أنّ علم المجتهد بالحکم مستفاد من صغری وجدانیّه، و هی: «هذا ما أدّی إلیه ظنّی»، و کبری برهانیّه، و هی: «کلّ ما أدّی إلیه ظنّی فهو حکم اللّه فی حقّی»، فإنّ الحکم المعلوم منهما هو الحکم الظاهریّ-، فإذا کان مفاد الأصل ثبوت الإباحه للفعل الغیر المعلوم الحرمه، کانا متعارضین لا محاله، فإذا بنی علی العمل بتلک الأماره کان فیه خروج عن عموم الأصل و تخصیص له لا محاله»(۴)
.



---

۱- (۵) -مراجعه شود به جلسه ۴۵ سال جاری، این نکته استدراک از جلسه ۴۵ می باشد.
۲- (۶) -تخصیص اصول به امارات.
۳- (۷) -ایشان در اینجا دلیل علمی و غیر علمی را به اصطلاح رایج در اصول معنا نمی کند بلکه دلیل علمی را قطع و غیرعلمی را ظن معتبر می داند.
۴- (۸) - .فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۱۲

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /تاریخ اصول عملیه ۹۴/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /تاریخ اصول عملیه

تتمه مقام یازدهم:

همانگونه که بیان شد مبنای تخصیص در وجه تقدیم اماره بر اصل توسط شیخ اعظم«ره» در رسائل بیان گردید، لکن ایشان خود، این مبنا را قبول ندارد و مختار ایشان در وجه تقدیم امارات بر اصول مبنای حکومت است.

اشکال به بیان تخصیص:

یکی از مقدماتی که در تقریب تخصیص به کار گرفته شده بود این بود که ادله داله بر حجیت امارات به دلالت التزامیه دلالت می کند بر اینکه مفاد اماره در حالت شك و جهل به حکم واقعی، به عنوان حکم ظاهری مجعول شرع است. بنابراین اگر روایتی می گوید شرب توتون حلال است ادله حجیت که این روایت را شامل می شود به دلالت التزام در ظرف جهل به حکم واقعی حلیّت را جعل می کند. طبق این بیان حکم حلیتی که مفاد اماره است و حکم حلیتی که مفاد اصل است هر دو حکم ظاهری است و در ظاهر عدل یکدیگر قرار می گیرند.

لکن واقع امر این است که در باب امارات جعل حکم مماثل نمی شود و اینگونه نیست که شارع مفاد را به عنوان حکم ظاهری جعل نماید بلکه حق این است که ماهیت امارات صرف طریقیت است اگر موافق با واقع بود همان واقع را نشان می دهد و اگر مخالف با واقع درآمد در اینصورت مفاد اماره حکمی نیست، بله شارع حجیت را برای خبر وضع می کند که حکمی وضعی و واقعی است که موضوع آن اماره است.

ص: ۲۲۹

مقام دوازدهم: تاریخ اصول عملیه

این مقام نیز اگر چه بحثی فنی و علمی نیست ولی دانستن آن خوب است. شهید صدر«ره» در بحوث به مبحث تاریخ تطور اصول عملیه نزد شیعه پرداخته است(۱) ، حاصل فرمایش ایشان این است که دو مرحله اساسی در تاریخ اصول عملیه وجود دارد؛ مرحله بدوی و مرحله تکامل.

مرحله بدوی تاریخ اصول عملیه:

مرحله اول خود دارای چهار عصر است؛

عصر اول:

عصر اول که تقریبا مقارن با زمان شیخ مفید و سید مرتضی است این است که ممیزات زیر در آن وجود داشته است:

۱-فقها و اصولیون تصور می کردند اصول عملیه همان نقش امارات را دارند، یعنی همانطور که در امارات به دنبال کشف احکام واقعیه هستیم در اصول عملیه نیز به دنبال کشف حکم واقعی شرعی هستیم.

۲-در عصر اول تصور می شد که اصول عملیه منحصر در اصول عقلیه است یعنی موضوع علم اصول را کتاب و سنت و عقل و اجماع قرار می دادند و اصول عملیه را زیر مجموعه عقل قرار می دادند می گفتند این اصول احکام عقلیه قطعیه است. از همین رو بزرگان سلف ما به عامه این نقد را می کردند که شما پس از فقد کتاب وسنت به دنبال ظنون و استحسانات می روید ولی ما به دنبال یک امر عقلی قطعی می رویم.

۳-خصوصیت سوم که از خصوصیت دوم استفاده می شود این است که توجهی به اصول عملیه شرعیه نبوده است چون اینها می گویند اصول عملیه فقط زیر مجموعه عقل می باشد. ۴-خصوصیت چهارم این است که از اصول عملیه فقط برائت و آن هم برائت عقلیه مورد نظر بوده است.

ص: ۲۳۰

---

۱- (۱) -بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۱۰ و ۱۱.

عصر دوم:

عصر دوم عصری است که بر خصوصیات عصر اول تحفظ شده است با این تفاوت که به اصل دیگری در کنار برائت توجه شده و آن استصحاب است.

عصر سوم:

عصر سوم این است که گفتند برائت نیز زیرمجموعه استصحاب است. پس باز هم قائل به یک اصل شدند و اسم آن را استصحاب حال عقل یا استصحاب حکم عقل گذاشتند. استصحاب حکم عقل می گوید عقل حکم قبل از تکلیف را استصحاب می کند که نتیجه آن برائت از تکلیف است. در کتاب هایی مثل معالم نیز همین اصطلاح را به کار برده شده است.

عصر چهارم:

در عصر چهارم تحول مهمی ایجاد شد و آن اینکه این سخن که اصول عملیه زیر مجموعه عقل است و قطعی است شکسته شد بلکه مظنوناتی نیز وجود دارد که به آنها عمل می شود. بله زیربنای همه این امور قطع است اما اینگونه نیست که همه اینها قطعی باشند بنابراین استصحاب قطعی نیست بلکه امری ظنی است که حجیت آن قطعی است.

مرحله دوم تاریخ اصول عملیه:

این مرحله مرحله تکامل است که در آن به این مطلب توجه شده است که اصول عملیه مربوط به مقامی است که تمام طرق برای رسیدن به حکم واقعی مسدود است و از کشف حکم واقعی محروم هستیم. در اینصورت بین مجتهد و مقلد تفاوتی وجود ندارد، به همین دلیل محقق خویی«ره» در مصباح فرموده اصول عملیه همانطور که برای مجتهد ثابت است برای مقلد نیز ثابت است.

پس سخن قدما مبنی بر اینکه اصول عملیه نیز برای کشف از حکم واقعی است و همچنین سخن آنها مبنی بر اینکه اصول عملیه قطع آور است نقض گردید.

ص: ۲۳۱

این مرحله از زمان آقا جمال خوانساری«ره» نقل شده است، ایشان اصولی دارد که حاشیه بر اصول حاجبی است که از عامه می باشد. البته این بیان توسط وحید بهبهانی«ره» تعمیق و تالیف شد لکن به دلیل محور بودن ایشان و داشتن شاگردانی مثل میرزای قمی و بحر العلوم و صاحب ریاض به نام ایشان معروف گردید و بعد از ایشان صاحب هدایه المسترشدین و صاحب فصول نیز آن را بیان نمودند تا به اوج خود در زمان شیخ اعظم«ره» و شاگردان ایشان رسید.

## بحث سیزدهم: موقف اصول عملیه در اصول و فقه عامه، بحث چهاردهم: آیا واقعاً معیار مسائل اصولیه منطبق بر ابحاث اصول عملیه هست؟/ برائت ۹۴/۱۱/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /موقف عامه در اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته:

در جلسات گذشته دوازده مقام از مباحث مقدماتی اصول عملیه بیان شد.

مقام سیزدهم: موقف اصول و فقه عامه در اصول عملیه

شهید صدر«ره» مدعی است که در فقه سنی اصول عملیه جایگاهی ندارد، چون اصول عملیه در ظرفی است که فقیه از وصول به احکام واقعیه محروم است و راهی برای وصول به آنها ندارد به همین جهت نسبت به احکام واقعیه در شک است و سراغ اصول عملیه می رود، اما در فقه سنی هیچگاه خودشان را از وصول به احکام الله محروم نمی بینند چون آنها راههایی مثل قیاس، استحسان، سد ذرایع و مصالح مرسله دارند از این جهت اصول عامه از باب امارات موصله به احکام، موسّع است، بنابراین نیازی به اصول عملیه ندارند.

این، ادعایی است که شهید صدر«ره» کرده و اثبات و ردّ آن نیاز به تتبع در فقه و اصول عامه دارد، به عنوان نمونه به یکی از کتاب های فقهی عامه در این زمینه مراجعه می شود که متن آن در پی می آید:

ص: ۲۳۲

«المطلب الثامن- طريقه الاجتهاد:

اذا وقعت حادثه جديده أو أراد انسان استخلاص رأى راجح من بين آراء الأئمه، استجمع العالم المجتهد كل ما يتصل بنواحى الموضوع من لغه و آيات قرآنيه و احاديث نبويه و اقاويل السلف و أوجه القياس الممكنه، أى لابد من توافر شروط الإجتهاد فى تلك الحادثه، ثم ينظر فيها بدون تعصب لمذهب معين على نحو التالى:

ينظر اولا فى نصوص كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه نصا أو ظاهرا تمسك به و حكم فى الحادثه بمقتضاه. فان لم يجد فيه ذلك نظر فى السنه فان وجد فيها خبرا أو سنه عمليه أو تقريريه أخذ بها، ثم ينظر فى اجماع العلماء ثم فى القياس ثم فى الرأى الموافق

لروح التشریع الاسلامی. و هکذا تتحدد طریقه الإجتهاد إما بالاخذ من ظواهر النصوص إذا انطبقت علی الواقعه أو بأخذ الحکم من معقول النص أی بالقیاس أو بتنزیل الوقائع علی القواعد العامه المستنبطه من الأدله المتفرقه فی القرآن و السنه کالاستحسان و المصالح المرسله و العرف و سدّ الذرائع»(۱) .

از این عبارت فهمیده می شود که راه های استنباط حکم شرعی نزد عامه به گونه ای است که احتمال نرسیدن به حکم واقعی وجود ندارد، پس بحث از اصول عملیه در اصول آنها نباید جایی داشته باشد.

لکن این سخن که اصول عملیه به طور کلی نزد آنها وجود نداشته باشد امر مستبعدی است و احتمال دارد برخی اصول مثل استصحاب و برائت نزد آنها نیز وجود داشته باشد که اثبات آن نیاز به فحص و تتبع دارد.

مقام چهاردهم: تطبیق معیار علم اصول بر موارد اصول عملیه



---

۱- (۱) - .الفقه الاسلامی و ادلته ص۱۳۶ ج۱

آخرین مقدمه این است که آیا مباحث اصول عملیه داخل در علم اصول هستند یا اینکه بحث از آنها در علم اصول بحثی استطرادی است؟

برای داوری در این مساله دو راه وجود دارد؛

راه اول این است که به تعاریف علم اصول مراجعه شود تا مشخص شود آیا تعریف علم اصول شامل مباحث اصول عملیه می شود یا خیر؟

راه دوم نیز که که اصح و یا صحیح است این است که ملاک صحت تعاریف، سبب شمول و یا عدم شمول اصول عملیه باشد، در این راه به غرض علم اصول توجه می شود که برای چه

چیزی علم اصول تشکیل شده است؟

اگر طبق راه اول یعنی ملاحظه تعریف علم اصول پیش برویم طبق تعریف مشهور در علم اصول که می گفت: «العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الاحکام الشرعیه الفرعیه عن ادلتها التفصیلیه»، ممکن است گفته شود علم اصول شامل موارد اصول عملیه نمی شود چون در اصول عملیه استنباط حکم شرعی نمی شود بلکه در فرض عدم دسترسی به احکام واقعیه نوبت به اصول عملیه میرسد. بر اساس همین تصور که این تعریف شامل اصول عملیه نمی شود محقق خراسانی«ره» به تعریف اصول فقه ضمیمه ای اضافه کرده تا شامل اصول عملیه نیز شود؛

«(العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحکام الشرعیه) و إن کان الأولی تعریفه بأنه (صناعه یعرف بها القواعد التی یمکن أن تقع فی طریق استنباط الأحکام أو التی ینتهی إلیها فی مقام العمل) بناء علی أن مسأله حجیه الظن علی الحکومه و مسائل الأصول العملیه فی الشبهات الحکمیه من الأصول کما هو کذلک ضروره أنه لا وجه لالتزام الاستطراد فی مثل هذه»(۱) .



---

۱- (۲) - .کفایه الأصول، ص: ۹

اشکال به محقق خراسانی«ره»:

برخی دیگر مثل محقق خویی«ره» گفته اند نیاز به این اضافه نیست چون معنای واژه استنباط، تحصیل حکم نیست بلکه استنباط به معنای اثبات منجّز و معذّر است در اینصورت نیاز به اضافه ندارد چون حقیقت اصول عملیه این است که آیا نسبت به احکام محتمله معذّر و منجزّی وجود دارد یا خیر؟

«أقول: إنّ الغرض فی تدوین علم الاصول و تعلیمه و تعلّمه کما یشهد علیه الوجدان- تمهید قواعد یوجب العلم بتنجّز الأحکام الشرعیّه أو المعذوریّه من قبلها بعد العلم الاجمالیّ بوجود أحکام شرعیّه، کما قرّر فی باب الانسداد؛ فانّ المکلّف بعد العلم بذلک لا بدّ له من تخلیص نفسه و جعله فی راحه عنها، و ذلک امّا بالعلم التفصیلیّ بالحکم و اتیانه و العمل به أو باستفراغ الوسع فی طلبه، و إذا لم یجد فلا بدّ له من مستند یستند الیه و یجعل نفسه فی راحه عنه، بمعنی أن یکون معذورا منه لو کان هناک حکم فی الواقع، فالغرض فی الفقه فی الحقیقه یرجع إلی استنباط حال الأحکام الشرعیّه من التنجّز و التعذّر، فیکون المراد من الاستنباط الاستنباط القطعیّ، و فی الاصول یمهد قواعد و قضایا تقع فی طریق ذلک.

و من هنا یعلم أنّه یصحّ تعریف علم الاصول بأنّه علم أو صناعه یعرف بها القواعد الممهّده لاستنباط الأحکام الشرعیّه. و لا یحتاج إلی زیاده زادها فی الکفایه- من قوله: أو الّتی ینتهی الیها فی مقام العمل- و ذلک لما عرفت من أنّ المراد من الاستنباط استنباط حال الأحکام من التنجز و التعذّر، و الاصول العملیّه و أمثالها أیضا تقع فی طریق ذلک، اذ البراءه مثلا- تقع فی طریق استنباط التعذّر من الحکم، و کذا الاستصحاب یکون فی طریق التنجّز تاره و فی طریق التعذّر أخری، و قس علیه البواقی»(۱) .



---

۱- (۳) - .المحاضرات ( مباحث اصول الفقه )، ج ۱، ص: ۴۲

انصاف این است که در معنای لغوی استنباط این امور اخذ نشده است.

بررسی تعریف محقق اصفهانی«ره»:

بزرگان دیگری مثل محقق اصفهانی«ره» در تعریف علم اصول فقه گفته اند: «هو العلم بالقواعد لتحصیل الحجه علی الحکم الشرعی»، طبق این تعریف، اصول فقه علم به قواعدی است که برای تحصیل حکم شرعی مورد استفاده قرار می گیرد در اینصورت به نظر ایشان اصول عملیه ای مانند برائت و اشتغال چون خود حکم شرعی هستند و فقیه آنها را فقط تطبیق می کند داخل در علم اصول نیستند؛

«و علیه فعلم الأصول ما یبحث فیه عن القواعد الممهده لتحصیل الحجه علی الحکم الشرعی من دون لزوم التعمیم إلّا بالإضافه إلی ما لا ـ بأس بخروجه کالبراءه الشّرعیه الّتی معناها حلّیه مشکوک الحرمه و الحلیه لا ـ ملزومها و لا ـ المعذر عن الحرمه الواقعیّه»(۱) .

ممکن است سر سلسله این مطلب محقق بروجردی«ره» باشد چون ایشان موضوع علم اصول را «الحجه فی الفقه» قرار داده است.

حجت نیز اعم است چه حجت بر اثبات و نفی و چه حجت بر تنجیز و تعذیر می باشد.

توضیح فرمایش محقق اصفهانی«ره» هم این است که ایشان مناقشه ای دارد که در جاهای مختلف آن را ذکر کرده است و آن اینکه بعضی از اصول عملیه مثل برائت، خودشان حکم شرعی هستند و فقیه آن را بر موارد تطبیق می کند چون شارع فرموده: «کل شیئ حلال حتی تعلم انه حرام»، در اینجا حلیت، حکم شرعی است و یا طبق حدیث رفع فرموده حکم برداشته شد که این نیز خودش یک حکم شرعی است. بنابراین طبق نظریه محقق اصفهانی«ره» نیز برائت و اشتغال شرعی جزء علم اصول نیست، بله وقتی از اصول عقلیه بحث می شود استطرادا این مباحث نیز مطرح می گردد.



---

۱- (۴) - .نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۱، ص: ۱۹

جواب به محقق اصفهانی«ره»:

در الرافد جواب داده شده که درست است که طبق حدیث «کل شیئ لک حلال» حکم حلیت وجود دارد و یا طبق حدیث رفع تکلیف برداشته شده است لکن باید آن را از منظر منجز و معذّر دید یعنی حدیث «کل شیئ لک حلال» می خواهد بگوید اگر حرمتی وجود داشته باشد آن حرمت منجّز نیست و یا حدیث رفع می خواهد بگوید آن حرمت منجّز نیست.

بنابراین آنچه که در علم اصول به دنبال آن بوده ایم یعنی منجّزیت و معذّریت با اصول عملیه حاصل می شود؛

«و لکن الملاحظ علی هذا التعلیل أن الحجیه عرفا و اصطلاحا هی المنجزیه و المعذریه فالحجه ما کان مفیدا لهما، و من الواضح صحه إطلاق الحجه بهذا المعنی علی الأصول العملیه، حیث أن مفاد البراءه المعذریه عن الحکم المجهول، و مفاد الاشتغال مثلا- منجزیه الواقع، و مفاد التخییر منجزیه أحد الاحتمالین أو المحتملین، و لیست الحجه خصوص البیان الکاشف عن المراد الشرعی فإنه بلا مخصص، بل هی کل ما یحتج به من المولی علی العبد و بالعکس»(۱) .

## اصول عملیه /مباحث مقدماتی /تطبیق تعریف اصول بر اصول عملیه ۹۴/۱۱/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه /مباحث مقدماتی /تطبیق تعریف اصول بر اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که اصول عملیه آیا جزء مباحث علم اصول هست یا نه؟

همانطور که بیان شد دو راه برای بررسی این مطلب در اینجا وجود دارد؛ راه اول بررسی تعاریف علم اصول و کیفیت شمول آن تعاریف نسبت به اصول عملیه بود و راه دوم نیز این بود که به فلسفه علم اصول مراجعه کنیم و ببینیم آیا فلسفه علم اصول در اصول عملیه وجود دارد یا خیر؟ که همانگونه که بیان شد راه دوم از راه اول بهتر است.



---

۱- (۵) - .الرافد فی علم الأصول، ص: ۱۱۸

راه اول: بررسی تعاریف علم اصول

شاید بتوان گفت مجموع تعاریف مهمی که برای علم اصول شده چهار تعریف است که عنصر اساسی این چهار تعریف عبارت از موارد زیر می باشد:

عنصر اول: استنباط

عنصر دوم: اقامه و تحصیل حجت

عنصر سوم: رفع تحیر در مقام عمل در قبال احکام واقعیه

عناصر دیگری نیز در این تعاریف اخذ می شود مثل اینکه مساله اصولی باید عنصر مشترك باشد و در همه ابواب فقه کاربرد داشته باشد لکن عنصر محوری همین سه مورد مذکور می باشد.

تفاسیر استنباط:

عنصر اول یعنی استنباط خود سه تفسیر دارد:

تفسیر اول یعنی واسطه در کشف و اثبات بودن

تفسیر دوم یعنی موجب تنجیز و تعذیر بودن خواه کشف داشته باشد یا نداشته باشد.

تفسیر سوم جامع بین دو معنی دیگر

تفاسیر اقامه حجت:

همین سه معنا در اقامه حجت نیز وجود دارد، یعنی مثبت بودن برای احکام و یا منجّز و معذّر بودن برای احکام و یا جامع بین آن دو.

تفسیر رفع تحیر:

رفع تحیر نیز به این است که یا حکم واقعی را تحصیل می کند و یا حکم ظاهری را ثابت می کند و دفع تحیر می نماید.

بررسی عناصر سه گانه در تعریف علم اصول:

۱-اگر استنباط به معنای اول یعنی کاشفیت باشد قهرا بر اصول عملیه تطبیق نمی شود چون اصول عملیه جایی است که راهی به واقع نداشته باشیم، اما اگر استنباط به معنای دوم یعنی اثبات منجز و معذر و یا به معنای سوم که جامع بین دو معناست باشد ممکن است گفته شود اصول عملیه را نیز شامل می شود چون اصول عملیه -چه شرعیه و چه عقلیه- یا مثل احتیاط منجز هستند و یا مثل برائت معذر می باشند.

از بین بزرگـان برخی مثل محقق خراسانی«ره» اسـتنباط را به معنای اول گرفته انـد به همین دلیل برای اینکه تعریف اصول را به اصول عملیه نیز تعمیم دهنـد عبـارت «أو التی ینتهی إلیهـا فی مقام العمل» را به تعریف علم اصول اضافه کرده انـد ولی بعضـی دیگر مثـل محقق خویی«ره» گفته انـد اسـتنباط به معنـای منجز و معـذر و یـا جـامع بین این دو است به همین دلیـل برای تعمیم اصول عملیه نیاز به ضمیمه محقق خراسانی«ره» وجود ندارد.

ظاهر اسـتنباط همان معنای اول است اما اگر بخواهیم جعل اصـطلاح کنیم اشـکالی در اصطلاح وجود ندارد لکن خلاف ظاهر است.

۲-اما طبق عنصـر دوم در تعریف علم اصول یعنی اقامه حجت بر حکم شـرعی، بایـد گفت اگر اقامه حجت به معنای اول یعنی مُثبِت حکم شـرعی بـودن گرفته شود شامـل اصول عملیه نمی شود ولی اگر به معنـای دوم و سوم گرفته شود همـانطور که این بزرگان نیز به همین معنا گرفته اند در اینصورت تعریف علم اصول، اصول عملیه را شامل می شود.

۳-و اما اگر عنصر سوم در تعریف علم اصول یعنی رفع تحیر در نظر گرفته شود نیز باید گفت شامل اصول عملیه می شود.

پس ابتـداء که به تعاریف مهمه علم اصول نگاه می کنیم می بینیم به غیر از برخی تقاریر بقیه تقاریر آنها شامل اصول عملیه نیز می شود.

اشکال محقق اصفهانی«ره»:

برخی بزرگـان مثـل محقق اصـفهانی«ره» در این محاسـبه بـدوی مناقشه دارنـد و می گوینـد بخشـی از اصول عملیه هسـتند که هیچکدام از تقاریر تعریف علم اصول شامل آنها نمی شود مثل برائت شرعی چون در باب برائت شرعیه دو لسان وجود دارد؛

لسـان اول مثـل «کـل شـیئ لک حلال» که در مقام جعل حلیت ظاهریه هسـتند و مثل حـدیث رفع که مفاد آن رفع حکم است. اینها نه در طریق اسـتنباط واقع می شونـد و نه حجت بر حکم شـرعی هسـتند چون خودشان حکم شـرعی هسـتند، پس تعریف اصول شامل آن نمی شود.

لسـان دیگر برای روایت دال بر برائت شـرعیه، لسان رفع مواخـذه و تأمین از عقاب است که چون عقل با قاعـده قبـح عقاب بلا بیان حکم به تأمین می دهـد در اینصورت معنا نـدارد که شارع تأمین را جعل نماید چون در صورت عدم جعل شارع نیز تعذیر وجود دارد به همین دلیـل جعل برائت توسط شارع مسـتلزم لغو و تحصیـل حاصل است. بنابراین نمی توان اصول عملیه شـرعیه ای که معذّر باشد را ثابت نمود؛

«إلا أنه یبقی خصوص البراءه الشرعیه بمعنی رفع الحکم أو ثبوت الاباحه علی حاله.

اذ لا وساطه فی الاثبات اصلا، و لا معذریه شرعا حتی یندرج تحت قیام الحجه علی حکم العمل.

و لا بأس بالاستطراد فی مثله .

و أمـا حـدیث اختصـاص مفـاد الاـصول العملیه بالمجتهـد، لکونه ممن یتفحص عن الحجه علی حکم العمل، دون سائر القواعد الفقهیه العامه، فانها تعم المجتهد و المقلد»(۱) .

جواب به محقق اصفهانی«ره»:

جواب اول: مدلول التزامی ادله برائت نفی احکام واقعیه است

برخی بزرگـان اینگونه جواب داده انـد که معنای اول از اسـتنباط و معنای اول از جعل حجت که کاشـفیت و واسـطه در اثبات باشـد مورد قبول نیست بلکه معنـای دوم و یـا سوم مورد قبول است بلکه اقوی همـان معنـای سوم یعنی جامع بین الامرین اسـت چون خصوصیتی برای معنای دوم که خصوص تنجیز و تعذیر باشد وجود ندارد، در اینصورت در جاهایی که ادله اصول عملیه حکم است یـک مـدلول مطـابقی دارد که اشـکال محقق اصـفهانی«ره» بر اسـاس اقتصـار نظر به همان مـدلول مطابقی است در حـالیکه آن موارد، یـک مـدلول التزامی نیز دارنـد به گونه ای که حتی می توان گفت آن ادله بالاصـاله نظر به همـان مـدلول التزامی دارنـد نه مـدلول مطابقی، لکن در قالب بیان مـدلول مطابقی مـدلول التزامی اراده شـده است مثل در عبارت «زیـد کثیر الرمـاد» که دلالـت التزامی آن یعنی جود و سـخا مقصود اصـلی متکلم است. در اینجـا نیز وقتی شارع فرموده: «کل شـیئ حلال حـتی تعرف انه حرام»، حکم حلیت مراد اصـلی شـارع نیست بلکه شـارع می خواهـد مخلصـی درست کنـد و بگویـد نسـبت به وجوب و حرمتی که احتمال آن داده می شود دل نگرانی نداشته باش.



---

۱- (۱) - .نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۲

لاـ یقال: گفته نشود که چنین سخنی در همه احکام و در فقه نیز وجود دارد پس چه فرقی بین حلیت واقعیه و حلیت ظاهریه است؟

در جواب گفته می شود که حلیت ظاهریه تامین نسبت به چیز دیگری ایجاد می کند نه نسبت به خودش، به این معنا که حلیت ظاهریه می گوید نسبت به حرمتی که احتمال داده می شود ایمن هستید به خلاف احکام فقهی و حلیت واقعیه که ایمن دادن از چیزی در آن اتفاق نمی افتد بلکه حکم خود شیئ بدون در نظر گرفتن چیز دیگری در آن ثابت می شود. به عبارت دیگر در احکام واقعیه شارع در مقام شک زدایی و ایصال به واقع است به خلاف احکام ظاهریه که شارع در آنها تحفظ بر شک کرده و یک حکم ظاهری را به عنوان راه حل در ظرف شک بیان می نماید.

محقق ایروانی در بحث قطع سخن زیبایی دارد و آن اینکه این مطلب که گفته می شود قطع هم منجّز است و هم معذّر و معذّر بودن قطع را مربوط به فرض جهل مرکب دانسته اند چون قطع به حکمی شده است که مخالف با واقع است، ایشان می گوید این سخن صحیح نیست چون این، جهل است که معذّر است نه اینکه قطع به وجوب، معذّر از حرمت واقعی است، پس قطع معذّر نیست بلکه فقط منجّز است.

جواب دوم: عدم لغویت جعل برائت شرعیه

اما بنابر مطلب دوم ایشان که می گفت لسان دوم روایاتِ برائت، مبنی بر اینکه لسان آنها رفع عقاب بلابیان است که مقتضای حکم عقل است در نتیجه جعل شارع لغو است در نتیجه باز هم برائت شرعیه معذّره وجود ندارد و در علم اصول نباید از آن بحث نمود را به بیان زیر می توان جواب داد:

محقق سیستانی«دام ظله»توضیحی دارد که شاید ناظر به این اشکال مقدر در کلام محقق اصفهانی«ره» باشد. ایشان دو جواب داده است؛

جواب اول اینکه برائت شرعیه برای کسانی جعل شده است که مثل شهید صدر«ره» قائل به حق الطاعه هستند و قبح عقاب بلا بیان را تصدیق نکرده اند، در اینصورت شارع برای آنها برائت شرعیه را جعل نموده تا گرفتار نشوند.

جواب دوم نیز این است که بین برائت عقلیه و شرعیه فرق وجود دارد چون ما دو قضیه را درک می کنیم یکی اینکه عقاب بلا بیان صحیح نیست، قضیه دیگر که اشدّ و آکد از قضیه اول است این است که در صورتی که گفته شود عقاب بلا بیان وجود ندارد و در عین حال عقاب کند اقبح است(و العقاب مع البیان علی عدم العقاب اقبح). اگر شارع برائت شرعیه را جعل نکند فقط قضیه اول وجود دارد اما در صورت جعل برائت شرعیه قضیه دوم ثابت می شود بنابراین با جعل برائت شرعیه تضمین بیشتری بر عدم عقاب ایجاد می شود و به دنبال آن امنیت بیشتری برای مکلفین حاصل می شود.

پس جعل برائت شرعیه نه لغو است و نه تحصیل حاصل است، این، شبیه ورود است یعنی با این جعل توسعه صورت می گیرد چون ورود همیشه تضییقی نیست بلکه گاهی توسعه ای است و مثال آن همین مورد است، یعنی تا شارع برائت شرعیه را جعل نکند موضوع وجدانا برای قاعده اقبحیت عقاب با وجود بیان بر عدم عقاب درست نمی شود اما پس از این جعل شرعی تعبدا برای آن قاعده موضوع درست می شود.

## اصول عملیه/مباحث مقدماتی /تطبیق تعریف اصول بر اصل عملیه ۹۴/۱۱/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /تطبیق تعریف اصول بر اصل عملیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که اگر جعل تعذیر از طرف شارع به دلیل وجود تعذیر عقلی، وجهی ندارد بنابراین باید گفت بحث از تعذیر شرعی و برائت شرعیه در علم اصول باید حذف شود نه اینکه استطرادی بحث شود. در توجیه اینکه اگر قائل به برائت عقلیه شویم باز هم جا برای بحث از برائت شرعیه هست دو وجه بیان گردید؛

وجه اول این بود که به غیر از قاعده قبح عقاب بلا بیان، قاعده دیگری وجود دارد که می گوید عقاب کردن با وجود بیان بر عدم عقاب اقبح است، در اینصورت بر اساس قاعده دوم شارع تأمین بیشتری به مکلفین می دهد. بنابراین با جعل برائت موضوع برای قاعده دوم ثابت می شود و نوعی ورود توسعه ای اتفاق می افتد.

این وجه وجه وجیهی است که به نقل از محقق سیستانی«دام ظله» بیان گردید؛

«أ- إن مفاد البراءه العقلیه قبح العقاب بلا بیان و مفاد البراءه الشرعیه بیان عدم العقوبه لقوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «رفع عن أمتی ما لا یعلمون»، و من الواضح أن قبح العقاب مع البیان علی عدمه أشد من قبحه مع عدم البیان»(۱) .

وجه دیگری که در جلسه قبل برای برائت شرعیه بیان شد این بود که همه، قبح عقاب بلابیان را قبول ندارند بلکه برخی قائل به حق الطاعه هستند شارع برای خلاصی گروه دوم برائت شرعیه را جعل نموده است.



---

۱- (۱) - .الرافد فی علم الأصول، ص: ۱۲۰

ادامه جواب دوم: عدم لغویت جعل برائت شرعیه

وجه سوم جعل برائت شرعیه: اظهریت امتنان در جعل برائت شرعیه

وجه سوم که در الرافد از محقق سیستانی«دام ظله» نقل شده این است که ایشان فرموده است وقتی خود شارع حکم به برائت کند امتنان بیشتری بر عبد صورت می گیرد تا اینکه فقط بندگان را احاله به حکم عقل بدهد، چون وقتی شارع عقابی را که دست خودش است با بیان خودش مرتفع می کند امتنان بیشتری در آن نهفته است تا اینکه هیچ نگوید و یا اگر هم می گوید ارشاد به همان حکم عقل باشد؛

«ب- إن حيثيه الامتنان فی البراءه الشرعیه أظهر منها فی البراءه العقلیه، لحصول الامتنان فی الشرعیه من وجهین :

۱- رفع تنجز احتمال التکلیف.

۲- ورود هذا علی لسان الشارع نفسه الذی بیده التکلیف و العقوبه»(۱) .

اشکال: عدم معقول بودن اظهریت امتنان برای برائت شرعیه

این مطلب که امتنان در برائت شرعیه اظهر از امتنان در برائت عقلیه است معقول نیست چون در برائت عقلیه اصلا امتنان وجود ندارد، چون امتنان در جایی است که امکان عقاب باشد و شارع منت بگذارد و عقاب را مرتفع کند لکن در جایی که عقل حکم به قبح عقاب می کند اظهریت امتنان برای جعل برائت شرعیه معنا ندارد.

جواب به اشکال: معقول بودن اظهریت امتنان به مجرد عدم جعل احتیاط

شارع می توانست با جعل احتیاط موضوع قاعده قبح عقاب بلابیان را مرتفع کند لکن با جعل نکردن احتیاط و باقی گذاشتن قاعده قبح عقاب بلابیان منت می گذارد بنابراین امتنان شارع در این است که می توانست ظرف قاعده قبح عقاب بلابیان را با جعل احتیاط از بین ببرد ولی چنین کاری نکرد.

ص: ۲۴۴

---

۱- (۲) - .الرافد فی علم الأصول، ص: ۱۲۰

پس در ظرفی که تحفظ بر موضوع برائت عقلیه شده است یعنی جایی که شک به حکم واقعی وجود دارد و جعل احتیاط نیز نشده است در اینصورت عقل حکم به قبح عقاب بلا بیان می کند، اما یک وقت شارع می خواهد بگوید من می توانستم این ظرف را از بین ببرم و جعل احتیاط کنم تا عقل شما به برائت عقلیه حکم نکند اما این ظرف را حفظ می کنم و امتنان بر شما می گذارم در اینصورت برائت شرعیه را جعل می نماید.

بنابراین اشکال محقق اصفهانی«ره» به اینکه اصول عملیه جزء علم اصول نیست تمام نمی باشد.

راه دوم: توجه به فلسفه علم اصول

راه دیگر در بررسی این مساله که آیا اصول عملیه جزء علم اصول است یا خیر؟ این است که به فلسفه علم اصول توجه شود اگر فلسفه علم اصول در اصول عملیه نیز وجود داشت باید تعاریفی که اصول عملیه را شامل نمی شوند اصلاح نمود چون معلوم می شود نقصانی در آن تعاریف وجود دارد.

توضیح این مطلب این است که وقتی به واقعیت توجه می شود ملاحظه می شود فقیه تارتا طریق به حکم پیدا می کند -چه طریق وجدانی و چه طریق تعبدی- و تارتا طریق به حکم پیدا نمی کند و شک برای او حاصل می شود، همانطور که فقیه برای صورت اول نیازمند قواعدی هست که بتواند او را به آن طریق برساند برای این صورت دوم نیز نیاز به قواعد می باشد. بنابراین نمی توان از حالت دوم چشم پوشید و فقط به حالت اول فکر کرد، بنابراین علم اصول که نقشه راه فقیه در فقه است باید هر دو صورت را تحت پوشش خود قرار دهد و بحث اصول عملیه مربوط به صورت دوم است که فقیه شک در تکلیف کرده است.

نتیجه مقدمه چهاردهم: بنابراین به طور جزم باید گفت اصول عملیه جزء مباحث علم اصول است.

طبق مطالبی که قبلا گفته شد به تبع برخی بزرگان اصول مثل مرحوم سید، اصول عملیه منحصر در چهار مورد نیست و لکن عمده اصول عملیه که کاربردی است و در غالب مباحث فقهیه جریان دارد چهار اصل برائت، احتیاط، استصحاب و تخییر می باشد، به همین دلیل در بحث از اصول عملیه اقتصار به همین چهار اصل می کنیم و بقیه اصول عملیه را در جای خودش در فقه مورد بحث قرار می دهیم.

اولین اصل، اصل برائت است، در اصل برائت که موضوع آن شک در اصل تکلیف است باید منهج مشخص شود، چند منهج وجود دارد که ان شاء الله از جلسه بعد آنها را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

## اصول عملیه/برائت /مناهج تقسیم برائت ۹۴/۱۱/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /مناهج تقسیم برائت

مناهج بحث از اصول عملیه:

قبل از ورود به بحث اصول عملیه مناسب است مناهج بحث مشخص شود.

مناهج مختلفی در این باب وجود دارد لکن در اینجا به منهج شیخ اعظم«ره» اشاره می شود و پس از آن تعلیقاتی که بر این منهج وجود دارد ذکر می گردد تا منهج مختار مشخص شود.

مرحوم شیخ در مساله برائت، اقسام را به هشت قسم تقسیم کرده و برای هر کدام مبحث جداگانه ای مفتوح کرده است. آن هشت قسم عبارت از این است که در موارد شک در تکلیف گاهی شبهه تحریمیه است یعنی دوران بین حرمت و غیر وجوب وجود دارد و گاهی شبهه وجوبیه است یعنی دوران بین وجوب و غیرحرمت است و در هر مورد از اینها منشأ شک، یکی از امور اربعه است؛ چون منشأ شک یا فقدان نص، یا اجمال نص، یا تعارض نصین و یا اشتباه امور خارجیه است، بنابراین مساله برائت به هشت قسم تقسیم می شود(۱) .

ص: ۲۴۶

---

۱- (۱) - اقول: به نظر می رسد مرحوم شیخ در رسائل ابتدا موارد شک در تکلیف را به سه قسمت تقسیم می کند که هر کدام از آنها چهار منشأ دارند در نتیجه طبق منهج مرحوم شیخ اقسام مساله دوازده قسم می شود چون ایشان در مطلب سوم در بحث شک در اصل تکلیف موارد دوران بین وجوب و حرمت را نیز جزء این اقسام می شمارد بنابراین ظاهر عبارت رسائل این است که ایشان اقسام مساله را دوازده قسم می داند و علت آن نیز این است که در برخی از موارد دوران بین محذورین طبق برخی از اقوال قول به برائت ثابت است.

تعلیقات به تقسیم بندی شیخ اعظم«ره»:

منهج شیخ اعظم«ره»از چند جهت مورد نقد قرار گرفته است؛

تعلیقه اول:

محقق خویی«ره» در مصباح الاـصول تصریح به این اشکال نموده است، ایشان می گوید اقسام برائت هشت قسم نیست بلکه دوازده قسم است چون شیخ اعظم«ره» مساله را تقسیم به شبهات وجوبیه و تحریمیه نمود و برای هر کدام چهار مقام فرض نمود، در حالیکه شبهه وجوبیه را به دوران بین وجوب و غیرحرمت معنا نمود یعنی شک بین وجوب و سه حکم کراهت، استحباب و اباحه و شبهه تحریمیه را به دوران بین حرمت و غیروجوب معنا کرد یعنی شک بین حرمت و سه حکم کراهت، استحباب و اباحه، لکن گاهی اوقات نیز ممکن است دوران بین وجوب، حرمت و احکام ثلاثه دیگر باشد یعنی شک شود بین وجوب، حرمت، کراهت، استحباب و اباحه که مرحوم شیخ این مورد را ذکر نفرموده است، این مورد سوم نیز دارای چهار مقام است در نتیجه مجموع اقسام دوازده قسم می شود؛

«ولاـ یخفی أنّ الأقسام غیر منحصره فی ثمانیه، إذ من الشک فی التکلیف الذی هو مورد للبراءه دوران الأمر بین الوجوب والحرمه والاباحه، وعلیه کانت الأقسام اثنی عشر لا ثمانیه»(۱) .

مبنای مختار:

ممکن است بگوییم شانزده صورت در اینجا متصور است چون شیخ اعظم«ره» می گوید شک یا در نفس تکلیف است و یا در متعلق تکلیف، ایشان قسم اول را مربوط به شک در اصل تکلیف می داند و شک در تکلیف دو گونه است؛ چون یک وقت جعل شارع را می دانیم ولی متعلق های جعل شارع مشکوک هستند اما یک وقت اصل جعل شارع معلوم نیست و مورد شک است پس شک در وجوب و حرمت به این معناست که اگر جعلی از طرف شارع باشد یا واجب است و یا حرام، مفروض کلمات بزرگان این است که جعل معلوم است به همین دلیل اینگونه تقسیم کرده اند لکن اگر این فرض نیز در نظر گرفته شود اقسام اولیه چهار قسم می شود که هر کدام از اینها نیز چهار منشأ دارند در نتیجه صور موجود در مساله برائت شانزده قسم می شود.



---

۱- (۲) - .مصباح الأصول، ج ۱، ص: ۲۹۲

«فیقع الکلام فیه فی موضعین لأن الشک إما فی نفس التکلیف و هو النوع الخاص من الإلزام و إن علم جنسه کالتکلیف المردد بین الوجوب و التحریم.

و إما فی متعلق التکلیف مع العلم بنفسه کما إذا علم وجوب شی ء و شک بین تعلقه بالظهر و الجمعه أو علم وجوب فائته و تردد بین الظهر و المغرب»(۱) .

تعلیقه دوم:

صوری که برای این مساله بیان شده است به هر تعداد که باشد طبق منهج شیخ اعظم«ره» برای هر کدام بحث جداگانه ای طرح شده است لکن به نظر بزرگانِ بعد از ایشان، لازم نیست هر کدام از این صور جداگانه طرح شود بلکه بسیاری از این صور را می توان در ضمن یکدیگر بحث نمود همانطور که از کلام خود شیخ نیز این مطلب بر می آید چون مرحوم شیخ در شبهه تحریمیه لفقدان النص مفصل بحث کرده است لکن وقتی وارد بحث اجمال می شود به خلاصه از این باب عبور می کند.

البته درست است برخی از این صور ادله ای را شامل می شود که صور دیگر آن ادله را شامل نمی شوند مثل دلیل «کل شیئ فیه مطلق حتی یرد فیه النهی» که ممکن است گفته شود فقط مربوط به شبهات تحریمیه است اگر گفته نشود به قرینه عدم الفصل فرقی بین شبهات تحریمیه و وجوبیه نیست و نیز نگوییم نهی، کنایه از عدم تکلیف است، لکن چون ادله مشترک زیادی در این اقسام وجود دارد نیازی به اینکه اقسام جداگانه مورد بحث قرار بگیرند نیست.

و همچنین اینکه برخی از اقسام بین اصولیون و اخباریون مورد اختلاف است موجب نمی شود که این اقسام جداگانه مورد بحث قرار بگیرند.

ص: ۲۴۸

---

۱- (۳) - .فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۱۳

بنابراین حق این است که باید مباحث را ادغام نمود.

## اصول عملیه/برائت /بیان منهج اصول عملیه ۹۴/۱۱/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /بیان منهج اصول عملیه

تعلیقه سوم: عدم منشأ بودن تعارض نصّین

سومین تعلیقه بر منهج شیخ اعظم«ره» تعلیقه ای است که از محقق خراسانی«ره» و محقق خویی«ره» می باشد مبنی بر اینکه سومین منشأ که شیخ اعظم«ره» به عنوان تعارض النصین برای شبهات بیان کرده است تمام نیست، یا مطلقا همانگونه که محقق خراسانی«ره» فرموده و یا در بعضی صور همانگونه که محقق خویی«ره» بیان کرده است.

بیان محقق خراسانی«ره»:

محقق خراسانی«ره» در حاشیه کفایه فرموده است در تعارض نصین اگر یکی بر دیگری ترجیح دارد موردی که ترجیح دارد حجت و دیگری غیر حجت است و اگر هم هیچکدام بر دیگری ترجیح ندارد و متکافئان هستند قاعده تخییر جاری می شود، بنابراین در موارد تعارض نصین اینگونه نیست که حجت وجود نداشته باشد بلکه حجت وجود دارد و شک را زائل می کند بنابراین، اینجا مورد رجوع به اصول عملیه نمی باشد؛

«و أمّا ما تعارض فیه النصّان فهو خارج عن موارد الأصول العملیّه المقرّره للشاکّ علی التحقیق فیه من الترجیح أو التخییر، کما أنّه داخل فیما لا حجّه فیه، بناء علی سقوط النصّین عن الحجّیه»(۱) .

بنابراین چهار منشأ برای شک در تکلیف وجود ندارد، چون موارد تعارض نصین از موارد شک در تکلیف خارج می شود و از آنجا که در ادامه می گوید منشأ امور خارجیه نیز نباید در اینجا ذکر شود به همین دلیل دو صورت بیشتر برای شک در تکلیف وجود ندارد.



---

۱- (۱) - .کفایه الاصول ( مع حواشی المشکینی )، ج ۴، ص: ۲۳

بیان محقق خویی:

محقق خویی«ره» نیز می گوید در مورد تعارض نصین یک صورت وجود دارد که در آن صورت رجوع به اصول عملیه نمی شود، اما بقیه موارد تعارض بین نصین، مرجع، اصول عملیه است، پس به خلاف محقق خراسانی«ره» که می گفت مطلقا در موارد تعارض نصین اصول عملیه جاری نمی شود، محقق خویی«ره» می گوید فقط در یک صورت از موارد تعارض نصین

اصول عملیه جاری نمی شود ولی در بقیه موارد تعارض نصین اصول عملیه جاری می گردد. ایشان می گوید آن یک مورد که اصول عملیه در آن جاری نمی شود صورتی است که دو دلیل وجود دارد که نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه و یا تباین است و دلالت هر کدام از آنها نیز بالعموم است نه بالاطلاق و از طرفی مرجحیت موافقت با کتاب و یا مخالفت با عامه در یکی از آنها وجود دارد، در اینصورت این مساله از موارد اصول عملیه خارج می شود؛

«و لکن یرد علیه أیضاً ان إخراج تعارض النصین علی إطلاقه من بحث البراءه مما لا وجه له، لما سنذکره إن شاء اللّٰه تعالی فی مبحث التعادل و الترجیح من ان مقتضی القاعده فی التعارض هو التساقط و الرجوع إلی عام فوقهما، و مع عدمه یرجع إلی الأصل العملی، و لا ـ ینحصر التعارض بخصوص الخبرین، بل یمکن وقوعه بین ظاهری الکتاب، و یرجع فیه بعد التساقط إلی الأصل العملی بلا کلام و إشکال، بل و کذا الحال ان وقع التعارض بین الخبرین بالعموم من وجه، و کان العموم فی کل منهما ناشئاً من الإطلاق، فیسقط کلا الإطلاقین لعدم جریان مقدمات الحکمه(برای هیچکدام از دو دلیل اطلاق منعقد نمی شود طبق مبنای ایشان که می گوید اطلاق در صورتی منعقد می شود که قرینه منفصله بر خلاف نباشد)، و یرجع إلی الأصل العملی(البته مشروط به اینکه یک دلیل فوقانی وجود نداشته باشد که حکم را ثابت نماید)، بل و کذا الحال لو کان التعارض بین الخبرین بالتباین أو بالعموم من وجه، مع کون العموم فی کل منهما بالوضع مع عدم رجحان أحدهما علی الآخر بموافقه الکتاب و لا بمخالفه العامه، فان الخبرین یسقطان عن الحجیه، و یرجع إلی الأصل العملی لما سنذکره فی بحث التعادل و الترجیح من عدم تمامیه أدله التخییر، و لا ـ أدله الترجیح بغیر موافقه الکتاب و مخالفه العامه من المرجحات التی ذکروها فی المقام، فان أدله التخییر و أدله الترجیح بتلک المرجحات غیر تامه من حیث السند أو من حیث الدلاله أو من الجهتین، و علیه فالمناسب بل المتعین إدخال تعارض الدلیلین بجمیع صوره فی بحث البراءه، إلا صوره واحده و هی ما إذا کان التعارض بین الخبرین بالتباین أو بالعموم من وجه، مع کون العموم فیهما بالوضع، و کان أحدهما راجحاً علی الآخر بموافقه الکتاب أو بمخالفه العامه»(1) .



---

۱- (۲) - .مصباح الأصول، ج ۱، ص: ۲۵۳

پس، از بین موارد تعارض نصین فقط یک مورد است که اصول عملیه در آن جاری نمی شود و آن موردی است که تعارض بین دو خبر به نحو عموم و خصوص من وجه و یا تباین باشد و عموم هر دو نیز بالوضع باشد و یکی از آنها مرجّح به موافقت کتاب و یا مخالفت عامه داشته باشد.

جواب به تعلیقه سوم:

حق در مقام این است که این اشکال به منهج شیخ اعظم«ره» وارد نیست، چون بحث در این است که هر جا شک در تکلیف ایجاد شد منشأ این شک یا فقدان نص و یا اجمال نص و یا تعارض نصین است، اما اینکه تعارض نصین در کجا منشأ شبهه می شود مربوط به صغری است و در اینجا از آن بحث نمی شود به همین دلیل نباید در تفصیل حذف گردد و الا در مثل فقدان نص نیز باید چنین اشکالاتی طرح شود مثل اینکه در مورد خبری برخی قائل به حجیت شوند و برخی دیگر حجیت آن را انکار نمایند.

ثانیا تعارض نصین فقط بین دو روایت اتفاق نمی افتد بلکه گاهی ممکن است دو آیه با یکدیگر تعارض داشته باشند که در اینصورت قواعد باب تعارض جاری نمی شود چون مصبّ اخبار تخییر و ترجیح اخبار است نه هر دلیل متعارضی، بنابراین باز هم تعارض نصّین می تواند منشأ اصول عملیه قرار بگیرد.

تعلیقه چهارم: عدم منشأ بودن شبهات موضوعیه

این تعلیقه نیز از محقق خراسانی«ره» است و از مشی برخی بزرگان دیگر نیز معلوم می شود و آن اینکه اشتباه امور خارجیه به عنوان منشأ چهارم ربطی به اصول ندارد بلکه از مسائل فقهی است که در اصول استطرادا بیان شده است، بنابراین نباید در شاکله اصلی بحث قرار بگیرد؛

«و أمّا الشبهه الموضوعیّه فلا مساس لها بالمسائل الأصولیّه، بل فقهیّه، فلا وجه لبیان حکمها فی الأصول إلّا استطراداً، فلا تغفل»(۱) .

بررسی تعلیقه چهارم:

اگر علم اصول را به «هو القواعد الممهده لاستنباط الاحکام الشرعیه» تعریف کردیم و استنباط را نیز به تحصیل احکام واقعیه معنا نمودیم در اینصورت این تعلیقه صحیح است که در شبهات موضوعیه تحصیل احکام واقعیه نمی کنیم، در اینصورت کل اصول عملیه را باید از علم اصول خارج کنیم حتی مواردی که منشأ آنها فقدان نص و اجمال نص می باشد چون با برائت و احتیاط و تخییر، کشف حکم واقعی نمی شود. بنابراین باید کل مسائل اصول عملیه از علم اصول خارج شود و استطراد نیز در این مباحث طولانی معنا پیدا نمی کند.

اما اگر استنباط را به تحصیل منجّز و معذّر معنا کردیم در اینصورت موارد اصول عملیه از علم اصول خارج نمی شود چون تنجیز و تعذیر دو چیز می خواهد یکی کبری و دیگری صغری، به این معنا که ابتدا صغری باید محقق شود و سپس کبری به آن ضمیمه شود تا تعذیر و تنجیز محقق گردد. مثلا اگر خمر در خارج نباشد و یا اگر باشد در دسترس نباشد در اینصورت «لا تشرب الخمر» تنجز پیدا نمی کند، بنابراین اگر کسی نسبت به مایعی شک داشت که آیا خمر است یا نه؟ در اینصورت اگر در شبهات موضوعیه قائل به احتیاط شویم حرمت شرب خمر در مورد مشکوک تنجز پیدا کرده و اگر در شبهات موضوعیه قائل به برائت شدیم در اینصورت تنجز پیدا نکرده است.



---

۱- (۳) - .مصباح الأصول، ج ۱، ص: ۲۵۳

امـا اینکه گفته شود اگر معنـای اسـتنباط تحصـیل منجّز و معـذّر است پس بایـد قواعـد فقهیه نیز داخل در علم اصول شود تمام نیست چون قواعـد فقهیه اولا از قبیل تطبیق است و ثانیا خودش «مایتنجّز» است نه اینکه «مایُنجّز» باشـد، در حالیکه در اصول از «ماینجّز» و «مایعذّر» بحث می شود.

به عبـارت دیگر اموری که «مـا ینجّز» می شونـد حـال چه در ناحیه کبری تاثیر بگذارنـد و چه در ناحیه صـغری، باعث تنجیز و تعـذیر می شونـد در نتیجه در علم اصول بحث می شونـد. به همین دلیـل در باب امارات گفته انـد چه اماراتی که در مقام بیان احکام و چه اماراتی که در مقام بیان موضوعات احکام است مثل بیّنه و یا مثل قاعده فراغ و تجاوز، هر دو مشـمول باب امارات می باشند. بنابراین نمی توان گفت مواردی که منشأ شک در آن، شبهه موضوعیه است از موارد اصول خارج است.

پس اگر اسـتنباط را به تحصیل حجت معنا نمودیم و حجت را تنجیز و تعذیر و یا جامع، معنا کردیم موارد شبهات موضوعیه نیز داخل در بحث اصول می شوند.

و امـا اگر اسـتنباط را به معنـای رفع تحیر در مقـام عمـل گرفـتیم در اینصورت نیز شـبهات موضوعیه داخـل در بحث اصول می شونـد چون جریـان اصول در شـبهات موضوعیه موجب رفع تحیر در مقـام عمل می شود. به همین دلیل منتقی که اصول را هر آنچه که رافع تحیر در مقام عمل باشد تعریف کرده است شبهه موضوعیه را داخل در بحث می داند.

نکته:

چیزی که ممکن است گفته شود این است که درست است اصول جاریه در شـبهات موضوعیه در تنجیز و تعذیر دخالت دارند اما اصول برای مجتهد است اما شـبهات موضوعیه مربوط به مقام امتثال است، پس اصول مربوط به مقام اجتهاد و فقاهت اسـت به همین دلیل فقیه به دنبال کبریات است اما شبهات موضوعیه مربوط به مقام عمل است که شأن فقیه نیست.

ص: ۲۵۳

به عبارت دیگر فقیه کار به مقام عمل ندارد بلکه با این کار دارد که موضوع این حکم اگر در خارج محقق باشد آیا حکم منجز است یا نه؟

پس در اصول به نحو یک قضیه تعلیقیه و شرطیه که اگر موضوع و شرایط تکلیف در خارج محقق بود آیا این حکم منجّز می شود یا خیر؟ بحث صورت می گیرد، به خلاف جریان اصول عملیه در شبهات موضوعیه که مشتمل بر چنین قضیه تعلیقیه ای نیست.

اگر اینگونه بیان شود می توان یک منشأ برای خروج شبهات موضوعیه از علم اصول بیان نمود.

## اصول عملیه/برائت /نظریات شک در تکلیف ۹۴/۱۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /نظریات شک در تکلیف

مقام اول: شک در اصل تکلیف

اولین مقام در اصول عملیه موارد شک در اصل تکلیف است، خواه این شک بعد از فراغ از اصل جعل باشد(که غالبا همینگونه است) یا اینکه اصل جعل نیز مشکوک باشد به این معنا که نمی دانیم شارع حکمی داشته باشد و همچنین فرقی نیست بین اینکه منشأ شک ما فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصین و یا اشتباه امور خارجیه باشد همانگونه که تقویت کردیم که شبهات موضوعیه نیز جزء علم اصول می باشد(۱) .

ص: ۲۵۴

---

۱- (۱) -البته نکته ای در آنجا طرح شد و آن اینکه درست است که اصول عملیه ای که جاری در موضوعات می شوند دخالت در تنجیز و تعذیر دارند و نیز رفع تحیر در مقام عمل می کنند لکن اگر گفته شود علم اصول بنا شده برای قواعدی که مجتهد بما انه مجتهد از آنها استفاده می کند در اینصورت شبهات موضوعیه داخل در مسائل علم اصول نمی شوند چون شبهات موضوعیه بما انه مکلف است و ربطی به مجتهد ندارد.

حال در تمام صور فوق چه به نحو شبهه تحریمیه باشد و چه به نحو شبهه وجوبیه، بحث در این است که آیا مقتضای اصل برائت است یا احتیاط؟

نظریات سه گانه به حسب منهج در باب شک در اصل تکلیف

در صور مختلف شک در اصل تکلیف سه نظریه به حسب منهج بحث وجود دارد؛

نظریه اول

این نظریه که نظریه غالب و مشهور است و منهج مرحوم شیخ است این است که ادله برائت(دلیل کتاب ، سنت، اجماع و عقل) و همچنین ادله احتیاط را باید جداگانه بررسی نمود و سپس نسبت بین این دو دسته دلیل را بررسی کرد.

نظریه دوم

در این نظریه برخی از بزرگـان می گوینـد در موارد شک در اصل تکلیف اصـلا جای بحث از ادله برائت نیست و ملزمی برای ادله برائت وجود نـدارد. این نظریه از محقق عراقی«ره» در نهـایه الافکار و محقق خویی«ره» در مصـباح الاصول است. البته این بزرگان با اینکه می گویند بحث از ادله برائت لزومی ندارد لکن بنابر منهج قوم از آن بحث کرده اند.

نظریه سوم

نظریـه سـوم عکس نظریـه دوم را می گویـد، طبـق این نظریه بحث از ادله برائت الزام دارد به خلاـف بحث از ادله احتیـاط که الزامی نـدارد، البته قـائلی برای این نظریه سـراغ نـدارم اگر چه ممکن است کسـی در ادله سـلف تتبع کنـد و به قائل آن برسـد همـانگونه که محقق نـائینی«ره» در رابطه بـا این قول می گویـد: «قـد یتوهـم»، پس چه بسـا از منظر ایشـان قائلی برای آن وجود داشته است.

بررسی نظریات فوق

وجه نظریه دوم:

خلاـصه وجه این نظریه این است که کبریات ادله برائت از امور واضـحه ای است که مناقشه ای در آن نیست، چون این مطلب که اگر بیـانی بر تکلیـف وجود نـداشت عقـاب، قبیـح و ظلم است مسـاله واضـحی است که اخبـاری و اصولی در آن اختلاـف ندارند. همچنین قاعده دفع ضرر محتمل نیز قاعده واضحی است که مورد اشکال نمی باشد.

ص: ۲۵۵

حال طبق مبنای محقق خویی«ره» یکی از ملاک های مساله علم این است که از واضحات نباشد چون مساله باید نیاز به بحث و اثبات داشته باشد.

پس کل بحث در صغری است و آن اینکه آیا بیان وجود دارد یا خیر؟ اگر بیان وجود نداشته باشد هر دو طایفه می گویند عقاب قبیح است و اگر بیان وجود داشته باشد هر دو گروه می گویند برائت جاری نمی شود به همین دلیل، ادله برائت مورد بحث نیست بلکه آنچه مهم است این است که از ادله احتیاط بحث شود تا روشن شود احتیاط درست است یا نه؟ چون اگر ادله احتیاط درست باشد خود، می شود بیان بر واقع و موجب تنجیز واقع می گردد.

بنابراین آنچه که لازم البحث است ادله احتیاط است نه ادله برائت.

و اگر هم معلوم شد که ادله احتیاط درست است کبرای آن که باید ضرر محتمل را دفع کرد مورد تردید نیست، پس باید صغری مورد بررسی قرار گیرد به این گونه که اگر ادله احتیاط درست بود کبرای دفع ضرر محتمل تطبیق می شود و اگر ادله احتیاط تمام نبود کبرای قبح عقاب بلا بیان تطبیق می شود. بنابراین بحث در کبری وجود ندارد بلکه فقط بحث صغروی وجود دارد که فقط مربوط به ادله احتیاط می باشد.

اشکال نظریه دوم

اشکال اول

در مقام اشکال به نظریه دوم گفته می شود برخی بزرگان مثل شهید صدر«ره» که برائت عقلی را قبول ندارند می گویند در مولای حقیقی این سخن صحیح نیست، چون دامنه حق الطاعه مولا حتی جایی که فقط احتمال تکلیف وجود دارد را نیز در بر می گیرد، مگر اینکه خود مولا ترخیص داده باشد، به همین دلیل نیاز به بحث از برائت شرعی وجود دارد.

ص: ۲۵۶

اشکال دوم

در بررسی ادله احتیاط به اینکه آیا صغرای قاعده قبح عقاب بلا بیان است یا نه؟ باید دید معارض دارند یا خیر؟ و نیز باید دید مخالف با سنت قطعیه هستند یا خیر؟ بنابراین باز هم لازم است در مورد کبری این مباحث طویل بیان گردد.

اشکال سوم

همانگونه که قبلا نیز بیان شد در باب برائت، دو قاعده عقلی وجود دارد؛ یکی قاعده «قبح عقاب بلا بیان» و دیگری قاعده «اقبحیت عقاب مع البیان علی العقاب»، و نیز بیان شد که قضیه دوم آکد و اشدّ از قضیه اول است چون در قضیه اول اختلاف است به خلاف قضیه دوم که همه آن را قبول دارند چون اگر کسی خودش گفت عقاب نیست اگر عقاب کرد همه می گویند کار قبیحی انجام داده است.

بنابراین اگر بحث شود از اینکه آیا خود شارع نیز فرموده که اگر بیانی نبود عقاب نمی کنم یا خیر؟ در صورتی که چنین مطلبی ثابت شود موضوع قضیه دوم ثابت می شود و در صورتی که موضوع قضیه دوم ثابت شود بدون هیچ اختلافی برائت ثابت می شود به خلاف صورتی که این مطلب ثابت نشود که در آن صورت طبق نظر شهید صدر«ره» و همفکران ایشان برائت ثابت نمی شود.

اشکال چهارم

مواردی وجود دارد که برائت عقلی جاری نمی شود مثل موارد علم اجمالی، در این موارد درست است که برائت عقلی جاری نمی شود اما ممکن است بحث از جریان برائت شرعیه در آن صورت بگیرد.

وجه نظریه سوم

خلاصه وجه نظریه سوم این است که در شبهات حکمیه قبل از فحص باید احتیاط نمود حال بعد از فحص نیز قائلین به احتیاط می گویند چون دلیلی بر برائت وجود ندارد باید طبق همان حالت قبل همچنان احتیاط نمود بنابراین قائلین به برائت نیاز به اقامه دلیل دارند چون این، قائلین به برائت هستند که قائل به تبدل حکم شده اند به همین دلیل آنان باید اقامه دلیل نمایند.

فلذا قائلین این نظریه گفته اند ما ملزمی به ذکر ادله احتیاط نداریم و باید ادله برائت را ذکر نماییم.

## اصول عملیه/برائت /ادله برائت ۹۴/۱۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /ادله برائت

خلاصه مباحث گذشته:

در جلسه قبل در رابطه با کیفیت طرح بحث در مساله برائت مطالبی طرح گردید، همانگونه که بیان شد سه نظریه در این باب وجود دارد؛ نظریه اول که منهج شیخ اعظم«ره» بود این است که هم ادله برائت و هم ادله احتیاط هر دو باید مورد بحث قرار گیرد. نظریه دوم که منهج محقق عراقی«ره» و محقق خویی«ره» بود این است که ادله برائت لزومی به ذکر ندارد و نظریه سوم نیز این است که فقط ادله برائت ذکر شود و ادله احتیاط نیاز به ذکر ندارد.

همانطور که بیان شد وجه نظریه سوم این بود که قبل از فحص و یاس از ظفر به دلیل همه قائل به احتیاط هستند، حال پس از فحص و عدم ظفر به دلیل قهرا همان حکم قبل یعنی لزوم احتیاط وجود دارد در نتیجه قائلین به برائت باید اقامه دلیل کنند و قائلین به احتیاط نیاز به اقامه دلیل ندارند.

اشکال به وجه نظریه سوم:

وجهی که برای نظریه سوم بیان شد تمام نیست و توجیه آن فرمایش محقق نائینی«ره» است با توضیحاتی که عرض می کنیم.

جواب این است که درست است که قبل از فحص و یاس حکم عقل بر احتیاط بود ولی باید دید منشا حکم عقل چیست؟ و آیا این منشأ همچنان باقی است یا خیر؟ اگر منشأ باقی بود همچنان احتیاط نیز باقی است و اگر باقی نبود احتیاط باقی نیست. قبل از فحص و یاس، عقل به دو دلیل احتیاط را درک می کند؛

ص: ۲۵۸

دلیل اول این است که علم اجمالی به وجود تکالیف وجود دارد در نتیجه بیان اجمالی بر تکالیف داریم به همین دلیل برائت جاری نمی شود، علت وجود علم اجمالی نیز این است که همینکه ایمان به دین آوردیم از آنجا که دین بدون قانون نمی تواند باشد در نتیجه علم اجمالی به تکالیف ایجاد می شود. حال پس از فحص و تکالیف و علم پیدا کردن به برخی از تکالیف آن علم اجمالی منحل به علم تفصیلی و شک بدوی می شود در نتیجه علم اجمالی از بین می رود. محقق نائینی«ره» فرموده است که علم اجمالی منحل می شود لکن این تعبیر، تعبیر دقیقی نیست چون یک وقت بعد از فحص یقین می کنیم که حکمی وجود ندارد که در اینصورت از دایره علم اجمالی خارج می شود و در اینصورت نیاز به چیز دیگری ندارد و اگر یقین کنیم که حکم وجود دارد که در اینصورت نیز از دایره علم اجمالی خارج می شود چون علم تفصیلی به حکم بوجود می آید. البته

شایـد مقصود ایشان این باشـد که فقیه وقتی مقداری تفحص کرد نسـبت به مقدار معلوم به اجمال، ظفر به دلیل پیدا می کند و نسـبت به بقیه شک بدوی پیدا می کند، مثلا در باب صـلاه وقتی مثلا هزار حکم از احکام صلاه را با روایات ثابت کرد نسبت به مـازاد آن احکـام علم اجمالی وجود نـدارد بلکه مجرد احتمال وجود دارد که چه بسا احکام دیگری نیز وجود داشـته باشـد، پس مقصود محقق نـائینی«ره» این نیست که در یـک مسـاله واحـده وقتی فحص کرد از دایره علم اجمالی خارج می شود بلکه مقصود این است که در هر باب وقتی در بخش عمده ای به علم تفصـیلی دست پیدا کرد نسبت به مازاد آن علم اجمالی از بین می رود؛

ص: ۲۵۹

«قـد یتوهّم: أنّه بعد ما کان حکم الشـبهه قبل الفحص هو الاحتیاط، فعلی الأصولی القائل بالبراءه إقامه الدلیل علی انقلاب حکم الشبهه بعد الفحص إلی البراءه و الأخبار فی فسحه عن ذلک.

و لکن لا ـ یخفی علیک فساد التوهّم، فانّ لزوم الاحتیاط فی الشـبهات قبل الفحص إنّما یکون بمناط تکون الشـبهه فاقـده له بعد الفحص، فـانّ اسـتقلال العقل بوجوب الفحص فی الشـبهات إنّما یکون لوجهین: أحـدهما ثبوت العلم الإجمالیّ بوجود تکالیف إلزامیه فیما بین الشبهات. ثانیهما حکم العقل بوجوب إعمال العبد ما تقتضیه وظیفته: من السؤال و الفحص عن مرادات المولی و عـدم الاعتمـاد علی أصـاله العـدم، فـانّ الطریقه المألوفه بین العبیـد و الموالی العرفیه هی ذلک- و قـد تقـدم فی بعض المباحث السابقه توضیح ذلک- و هذان الوجهان لا یجریان بعد الفحص، لانحلال العلم الإجمالیّ بالفحص و إعمال العبد علی ما تقتضیه وظیفته، فعلی الأخبـاری أیضـا إقـامه الـدلیل علی اتحـاد حکم الشـبهه قبـل الفحص و بعـد الفحص، کما أنّه علی الأصولی إقامه الدلیل علی البراءه»(۱) .

دلیـل دوم برای حکم عقـل به احتیاط در مقام قبل از فحص این است که عقل درک می کنـد که مولایی که بنایش این است احکـام را به طرق عـادیه بیان نمایـد حق مولویت او این است که مکلفین فحص از حکم کننـد بنابراین نمی توان قبل از فحص حکم به برائت نمود(۲) ، بنابراین حق مولویت مولا اقتضاء می کند که قبل از فحص احتیاط شود، محقق نائینی«ره» از این دلیل با این بیان تعبیر می کنـد که سیره مالوفه بین عبید و موالی بر این است که قبل از فحص احتیاط می کنند، لکن موضوع اصـلی این دلیـل مولـی حقیقی است بنـابراین اگر تعبیر محقق نـائینی«ره» در مورد مولای عرفی صـحیح باشـد به طریق اولی در مورد مولای حقیقی نیز صحیح می باشد؛



---

۱- (۱) - .فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۳۰

۲- (۲) -این بیـان، نوعی بیـان از حق الطـاعه است که همه آن را قبول دارنـد، به خلاف حق الطاعه در مقام بعـد از فحص که فقط شهید صدر«ره» قائل به آن است.

«ثانیهما حکم العقل بوجوب إعمال العبد ما تقتضیه وظیفته: من السؤال و الفحص عن مرادات المولی و عدم الاعتماد علی أصاله العدم، فانّ الطریقه المألوفه بین العبید و الموالی العرفیه هی ذلک- و قد تقدم فی بعض المباحث السابقه توضیح ذلک-»(۱) .

حال این دلیل دوم نیز در مقام بعد از فحص وجود ندارد بنابراین معنا ندارد که گفته شود حکم عقل به احتیاط در مقام قبل از فحص در مقام بعد از فحص نیز باقی است.

بنابراین همانطور که در حالت بعد از فحص برای برائت باید اقامه دلیل کنیم برای احتیاط نیز باید اقامه دلیل نماییم.

ان قلت

وقتی در مقام قبل از فحص همه قبول دارند که باید احتیاط شود در اینصورت در مقام بعد از فحص نیز همان احتیاط استصحاب می شود و قول به احتیاط بعد از فحص ثابت می شود، پس باز هم قائل به برائت باید اقامه دلیل نماید.

قلت

اولاـ استصحاب حالت سابقه، خود دلیلی است که بر حکم به احتیاط اقامه می شود، بنابراین اینگونه نیست که قائل به احتیاط نیاز به دلیل نداشته باشد.

ثانیا استصحاب در احکام عقلیه جاری نمی شود چون در احکام عقلیه ارکان استصحاب تمام نیست چون همانطور که بیان شد دو دلیلی که برای احتیاط در مقام قبل از فحص وجود داشت در مقام بعد از فحص وجود ندارد در نتیجه بقاء حکم سابق مشکوک نیست چون می دانیم که حکم سابق وجود ندارد، علاوه بر اینکه معنا ندارد که حاکمی بیاید و حکم به بقاء حکم حاکم دیگری نماید چون استصحاب، حکم شرعی است و احتیاط حکم عقلی و معنا ندارد که به حکم شرع یک حکم عقلی باقی بماند، بله اگر بگوییم وجوب احتیاط قبل از فحص وجوب شرعی است و شارع قانونی جعل کرده است در اینصورت استصحاب جاری می شود البته طبق مبنایی که استصحاب در شبهات حکمیه را جاری می داند.



---

۱- (۳) -همان.

لکن این مساله که در مقام قبل از فحص احتیاط شرعی ثابت باشد اول کلام است چون باید ثابت شود که حکم به احتیاط در مقام قبل از فحص یک حکم شرعی است، ممکن است گفته شود قاعده ملازمه(کل ما حکم به العقل حکم به الشرع) حکم می کند که وقتی احتیاط عقلی ثابت شد احتیاط شرعی نیز ثابت می شود لکن گفته می شود که قاعده ملازمه در اینجا جاری نمی شود چون قاعده ملازمه اگر قبول شود مربوط به سلسله علل یعنی مصالح و مفاسد و حسن و قبح است، در حالیکه این بحث مربوط به سلسله معالیل است چون احتیاط عقلی در مقام این است که احکامی که از طرف خدا وارد شده و علم به آن وجود ندارد را باید احتیاط نمایید، پس حکم به احتیاط بعد از فرض این است که قانونی از طرف خدا وجود دارد و این یعنی بحث از سلسله معالیل.

نتیجه:

وجوهی که برای نظریه دوم و سوم بیان شد تمام نیست و نظریه اول ثابت است، بنابراین هم باید ادله برائت و هم ادله احتیاط هر دو مورد بحث قرار بگیرد.

ادله برائت

برای اثبات برائت به وجوه عدیده ای از کتاب، سنت، اجماع و عقل تمسک شده است؛

استدلال به کتاب

شیخ اعظم«ره» به آیات متعددی تمسک کرده است ولی محقق خراسانی«ره» چون بسیاری از این آیات را قبول ندارد و در حاشیه بر فرائد اشکالات دقیقی به آنها وارد کرده است به همین دلیل در کفایه به آنها تمسک نکرده است.

آیه اول:

«لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا ما آتاها»(۱) .



---

۱- (۴) - .طلاق آیه ۷

تقریب استدلال به این آیه به دو گونه است؛ تقریب اول با در نظر گرفتن خود آیه است و تقریب دوم با استفاده از برخی روایات وارده در ذیل آیه می باشد.

تقریب اول:

اگر مقصود از «ما» موصوله، تکلیف باشد، از آنجا که معنای «ایتاء»، «اعطاء» است و اعطاء هر چیزی به حسب خودش است، در اینصورت مراد از ایتاء «اعلام» می باشد پس معنای آیه شریفه این است که خداوند بنده ای را تکلیف نمی کند الا اینکه آن تکلیف را به او اعلام نماید، در اینصورت دلالت آیه روشن است و شاید به همین دلیل فاضل نراقی در مناهج فرموده: «دلالتها واضحه»، پس این آیه به منطوق و یا مفهوم دلالت بر برائت دارد.

و اگر مقصود از «ما» مطلق باشد در اینصورت باز هم تکلیف را شامل می شود پس طبق این احتمال نیز برائت ثابت می شود.

## اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۴/۱۱/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استدلال به آیه شریفه ایتاء برای اثبات برائت در شبهات حکمیه بدویه بود، همانطور که بیان شد دو منهج برای تقریب به این آیه شریفه وجود دارد؛ منهج اول این است که با نظر به خود آیه به این آیه استدلال شود و منهج دوم این است که با توجه به روایاتی که در آن روایات به این آیه استشهاد شده است استدلال مطرح گردد.

تقاریب استدلال به آیه بر اساس منهج اول:

تقریب اول

تقریب اول این است که ادعا شود «ما»ی موصول ظهور در حکم و تکلیف دارد و ادعا شود «ایتاء» ظهور در اعلام دارد یعنی خداوند هیچ بنده ای را به هیچ نوع از انواع حکم تکلیف نمی کند الا اینکه آن تکلیف را به او اعلام نماید، بنابراین در مواردی که خدای متعال تکلیفی را اعلام و ابلاغ نفرموده داخل در «لا یکلّف» باقی می ماند پس نسبت به آن موارد امنیت داریم و برائت ثابت می شود.

ص: ۲۶۳

تقریب دوم

تقریب دوم این است که مراد از «مـا»ی موصول خصوص حکم نیست بلکه معنای جامعی است که حکم را نیز شامل می شود، «ایتاء» نیز مفهومی دارد که نسبت به متعلقات مختلف، مصـداق آن فرق می کند، اگر متعلق ایتاء حکم باشد معنای ایتاء، اعلام است، اگر متعلق ایتـاء فعـل باشـد معنای آن اقـدار است و اگر متعلق ایتاء مال باشـد معنای آن اعطاء می شود. در اینصورت نیز استدلال تمام است و برائت ثابت می شود.

اشکال به دو تقریب فوق:

حق این است که این دو تقریب تمام نیست چون آیه مبارکه یا ظهور در غیر از چیزی که مستدل می گوید دارد و یا ظهور در آنچه مستدل می گوید ندارد ولو اینکه ظهور در احتمالات دیگر نیز نداشته باشد و آیه مجمل باشد.

توضیح مطلب این است که «ما»ی موصوله از مبهمات است و معنای آن از مکتنفات کلام فهمیده می شود، در این آیه شریفه سه واژه وجود دارد کـه صـلاحیت دارنـد برای اینکـه ابهـام «مـا» را مشـخص نماینـد؛ یکی واژه تکلیـف اسـت چـون می فرماید:«یکلّف»، دیگری واژه«ینفق» است و دیگری این است که سخن از مال گفته شده است.

احتمالات پنجگانه در «ما»ی موصول

با توجه به این بیان می توان گفت بدوا در «ما»ی موصوله و همچنین در «ایتاء» پنج احتمال رئیسی وجود دارد؛

احتمال اول

احتمال اول این است که مراد از «ما» تکلیف و حکم باشد، در اینصورت مراد از «ایتاء» اعلام است.

احتمال دوم

احتمال دوم این است که مراد از «ما» فعل باشد چون قبل از آن انفاق ذکر شده است دراینصورت مراد از «ایتاء» «اقدار» است.

احتمال سوم

احتمـال سوم این است که مراد از «مـا» مـال است و مراد از «ایتـاء» اعطـاء است، این اعطـاء نیز یا به تملیک است و یا به مسلّط کردن می باشد.

احتمال چهارم

احتمال چهارم این است که مراد از «ما» جامع غیر حکم باشد، یعنی مال یا فعل را شامل شود.

احتمال پنجم

احتمـال پنجم نیز این است که معنـای «مـا» معنـای جـامعی باشـد که همه این امور حتی حکم را نیز شامـل شود. تقریب دوم بر اساس همین احتمال پنجم می باشد.

اگر آیه شـریفه ظهور در احتمال اول یا پنجم داشـته باشـد می توانـد برائت را ثابت نمایـد، اما اگر این آیه شـریفه ظهور در سـه احتمال دیگر داشـته باشد و یا اینکه ظهور در هیچکدام از این احتمالات نداشـته باشد در اینصورت نمی توان به این آیه شریفه برای برائت استدلال نمود.

حال احتمالات فوق را به صورت جـداگانه بایـد بررسـی نمود تا معلوم شود به حسب قرائن می توان برای آیه ظهوری را ثابت نمود یا خیر؟

بررسی احتمال اول:

احتمال اول این بود که مراد از «ما»ی موصوله حکم باشد، ادعای ظهور آیه شریفه در این احتمال قطعی البطلان است، وجوهی می توان برای بطلان این احتمال بیان نمود؛

وجوه بطلان احتمال اول

وجه اول: عدم تناسب با قبل و بعد

وجه اول این است که وزان آیه شـریفه برای تعلیل ما سـبق است، به همین دلیل بایـد با ماسـبق تناسب داشـته باشد همانطور که این آیه شـریفه باید با ما بعد نیز تناسب داشـته باشد در حالیکه این معنا نه با قبل سازگاری دارد و نه با بعد، چون خدای متعال در ابتدای این آیه می فرماید: «لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتاهُ اللَّهُ»(۱) ، حال اگر معنای عبارت «لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا ما آتاها» این باشد که خداوند تکلیف نمی کند الا به تکلیفی که آن را اعلام کرده باشد در اینصورت نمی توانـد تعلیلی برای جمله قبـل از آن باشـد چـون جمله قبـل مربـوط به بیـان حکم نفقه بـود، در جمله بعـد نیز خـدا می فرمایـد: «سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرا» یعنی اگر برای نفقه در تنگنا بودید نگران نباشید چون خداوند بعد از تنگنا گشایش قرار می دهد،

بنابراین اگر مراد از «ما» در جمله مورد بحث حکم باشـد ربطی با قبل و بعـد از خود نـدارد، جمله معترضه بودن آن نیز خلاف ظاهر است و عرف به حسب ظاهر معترضه بودن آن را نمی فهمد مگر اینکه قرینه قطعی بر آن وجود داشته باشد.



---

۱- (۱) - طلاق آیه۷.

وجه دوم: ظهور «ما» در مفعول به

وجه دوم بر بطلان احتمال اول وجهی است که محقق نائینی«ره» آن را ذکر نموده است و آن این است که «ما» در اینجا ظهور در مفعول به دارد در حالیکه اگر مراد از «ما» «تکلیف» باشد می شود مفعول مطلق، چون تعلق فعل به سنخ خودش به نحو تعلق به مفعول مطلق است مثل «ضربته ضربا شدیدا» که «ضربا» هم سنخ با فعل «ضربته» می باشد و مفعول مطلق است، در اینجا نیز اگر «ما» به معنای تکلیف باشد باید اینگونه تقدیر گرفته شود؛ «لا یکلف الله نفسا الا تکلیفا اعلمه الله» در حالیکه ظاهر «ما» این است که مفعول به باشد؛

«و الآیه المبارکه لیس لها ظهور فی الوجه الأوّل، بل یمکن أن یقال بظهورها فی الوجه الثالث، لظهور «الموصول» فی کونه مفعولا به، و علی الوجه الأوّل لا بد و أن یکون «الموصول» مفعولا مطلق، لأنّه لا یعقل أن یتعلق التکلیف بالتکلیف إلّا علی وجه تعلق الفعل بالمفعول المطلق»(۱) .

محقق نائینی«ره» وجه اینکه «ما» در این آیه شریفه ظهور در مفعول به دارد را بیان نکرده است لکن شاید بتوان وجه آن را اینگونه بیان کرد که؛ تکلیف حتما دو چیز می خواهد یکی مکلّف به و دیگری مکلّف، یعنی تکلیف باید متعلق به یک شخصی باشد که آن کار را انجام دهد و همچنین باید چیزی باشد که مورد تکلیف قرار می گیرد مثل صلاه و صوم و جهاد، این دو امر در تکلیف حتمی است و قهرا باید وجود داشته باشد اما خصوصیات خود تکلیف ضرورتی برای ذکر آن وجود ندارد و در مرتبه بعد قرار می گیرد، بنابراین چون مفعول مطلق تمامیت کلام به او توقف ندارد اما نبودن مفعول به برای فعل متعدی به منزله ناقص بودن کلام است به همین دلیل ظهور اولی این است که متکلم می خواهد کلام خود را کامل کند و مفعول به را بیان نماید.

ص: ۲۶۶

---

۱- (۲) - .فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۳۱

وجه دیگری نیز برای کلام محقق نائینی«ره» از راه استثناء مفرغ ممکن است بیان شود، روی آن فکر کنید ببینید می توان آن را بیان نمود یا خیر؟

وجه سوم: تصویب

وجه سوم بر بطلان احتمال اول این است که ممکن است گفته شود که اگر «ما» را به معنای تکلیف بگیریم مستلزم تصویب است، چون معنایش این می شود که در صورتی که علم وجود نداشته باشد حکم وجود ندارد در اینصورت اصلا برائت ثابت نمی شود بلکه نفی حکم واقعی پیش می آید. پس اشکال این است که اگر مراد از «ما» تکلیف باشد اولاـ مستلزم تصویب است و ثانیا اگر هم مستلزم تصویب نباشد لکن برائت نیز ثابت نمی شود بلکه نفی حکم واقعی ثابت می شود.

## اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۴/۱۱/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استدلال به آیه ایتاء بود دو منهج برای استدلال به آیه وجود داشت، منهج اول دو تقریب داشت که بیان شد و گفته شد استدلال به این آیه شریفه به هر دو تقریبش صحیح نیست، چون صحت تقریب استدلال متوقف بر این است که مراد از «ما» یا تکلیف باشد و یا جامعی باشد که تکلیف را نیز شامل شود و الا اگر آیه شریفه ظهور در این معنا نداشته باشد و یا ظهور در معانی دیگر داشته باشد استدلال صحیح نمی باشد.

همانطور که در جلسه قبل گذشت پنج احتمال در آیه شریفه وجود دارد، احتمال اول این بود که مراد از «ما» حکم باشد و مراد از «ایتاء» اعلام باشد.

سه وجه در بطلان احتمال اول ذکر گردید، در ادامه برخی وجوه دیگر برای بطلان احتمال اول را به صورت فهرست وار بیان می کنیم و وارد نقض و ابرام آن نمی شویم.

ص: ۲۶۷

وجه سومی که در جلسه قبل بیان شد این بود که احتمال اول مستلزم تصویب است چون لازمه اش این است که در جاهایی که ایصال نشده است تکلیفی وجود ندارد و تصویب باطل است و خلاف اجماع است در اینصورت راه برائت نیز بسته می شود چون وقتی حکمی وجود نداشته باشد نوبت به جعل برائت نمی رسد.

ممکن است گفته شود اجماع بر بطلان تصویب به حدیث رفع نقض می شود چون ظاهر حدیث «رفع ما لا یعلمون» این است که حکم وجود نداشته باشد لکن جواب این است که اولاـ برخی گفته اند برای اینکه در حدیث رفع تصویب پیش نیاید

«مواخذه» در تقدیر گرفته می شود و ثانیا در حدیث رفع به قرینه واژه «رفع» می توان گفت حدیث رفع دلالت بر عدم وجود حکم نمی کند بلکه ابتدا حکم وجود داشته و سپس برداشته شده است و به قرینه اجماع بر بطلان تصویب می گوییم مراد از رفع برداشته شدن ظاهری تکلیف می باشد و منافاتی با ثبوت حکم واقعی ندارد.

وجه چهارم: اشکال دور

اگر مقصود از ما» حکم باشد مستلزم امر محال است چون آنچه که متاخر از حکم است در خود حکم اخذ شده است و آن اعلام و ایصال حکم است در حالیکه ایصال، بعد از وجود حکم است، در نتیجه وجود حکم توقف بر ایصال دارد و ایصال حکم نیز توقف بر وجود حکم دارد و این دور است و باطل می باشد. به همین دلیل مانع از ظهور می شود و یا اگر هم استحاله نداشته باشد لکن همین مقدار که وجهی است که از فهم عرف بعید است به همین دلیل مانع از ظهور می شود و آیه دلالت بر آن ندارد.

وجه پنجم: مخالفت با قاعده اشتراک

وجه پنجم بطلان احتمال اول این است که این احتمال مخالف قاعـده اشتراک است، البته قاعـده اشتراک دلائلی دارد؛ یکی از ادله قاعـده اشتراک تمسک به اطلاقات ادله است با این بیان که اگر احکام اختصاص به عالمین داشـته باشد اسـتحاله لازم می آیـد، طبق این دلیـل، وجه بطلان احتمال اول همان وجه چهارم می شود لکن اگر دلیلی دیگر بر قاعـده اشتراک که تمسک به روایـات دال بر اشـتراک است باشـد در اینصورت می توان به عنوان وجه مسـتقل دیگری برای بطلاـن احتمـال اول ذکر گردد چون روایـات دال بر اشتراک احکام بین عالمین و جاهلین قرینه می شونـد بر اینکه در این آیه شـریفه مراد از «ما» تکلیف نمی باشد پس اگر گفتیم شارع در روایات متعدد گفته است احکام مشترک بین عالم و جاهل است در اینصورت نمی توان احتمال اول را که لازمه اش اختصاص احکام به عالمین است اخذ نمود.

البته بنـابر تمسـک به این روایـات بایـد فرض شود که این روایات از نظر سـند و دلالت مسـلم و قطعی هسـتند و الا اگر سـند و دلالت آنها تمام نباشد ممکن است اشـکال شود که چون مخالف قرآن است حجت نیست چون کتاب، ظهور در عدم اشتراک دارد.

وجه ششم: وجود مقدمات حکمت و انعقاد اطلاق

اگر احتمـال اول را اخـذ کنیم لاـزمه آن این است که بـدون وجه از اطلاـق رفع یـد نماییم، این بیان را غیر واحـدی از بزرگان گفته انـد که ظـاهر این است که «مـا» در اینجا مطلق است، حال اگر گفته شود فقط در اینجا حکم مقصود است و چیز دیگری مقصود نیست خلاف اطلاق است و از آنجا که مقدمات حکمت در اینجا متوفر است نمی توان چنین معنایی را قائل شد.

در بررسی این وجه نسبت به تمامیت مقدمات حکمت که آیا آیه شریفه محفوف به ما یصلح للقرینیه است یا خیر؟ مباحثی وجود دارد که در جای خود بحث خواهد شد. برخی مثل شهید صدر«ره» در اینجا چون مقدمات حکمت را تمام می دانند به همین دلیل اطلاق را ثابت نموده اند.

وجه هفتم: مخالفت با مورد آیه

وجه دیگر در بطلان احتمال اول که در کلمات بزرگان نیز ذکر شده این است که این آیه در مورد مال است، اگر مراد از «ما» تکلیف باشد خروج مورد پیش می آید که امری مستهجن است.

وجه هشتم: مخالفت با سیاق

وجه هشتم بر بطلان احتمال اول این است که اگر مراد از «ما» حکم باشد خلاف سیاق آیه شریفه است، چون در این آیه دو «ما»ی موصوله وجود دارد یکی«ما آتاه الله» و دیگری«ما آتاها» و همچنین دو واژه «ایتاء» وجود دارد، حال اگر احتمال اول مراد باشد معنای دو موصول و همچنین معنای دو واژه «آتا» با یکدیگر فرق می کنند چون «ما»ی اول به معنای مال و «ما»ی دوم به معنای تکلیف می شود و نیز به تبع آن مراد از «آتا»ی اول اعطاء و مراد از «آتا»ی دوم اعلام می شود و این خلاف سیاق آیه شریفه است.

نکته:

همانطور که در جلسه قبل بیان شد محقق نائینی«ره» فرمود «ما»ی موصول در این آیه شریفه ظهور در مفعول به دارد در حالیکه طبق احتمال اول باید آن را مفعول مطلق بگیریم. یک وجه برای ظهور «ما» در مفعول به ذکر گردید لکن ممکن است وجه دیگری نیز برای آن بیان شود و آن اینکه ممکن است گفته شود که استثناء صورت نمی گیرد الا از عموم یا اطلاق، اگر مراد از «ما» حکم باشد در اینصورت مستثنی منه، مطلق است به این معنا که«لاـ یکلف الله نفسا بأی انحاء التکلیف الا تکلیفا اعلمه الله»(1) ، در اینصورت استثناء از اطلاق صورت گرفته است در حالیکه طبق مبنای برخی مثل محقق خویی«ره» مطلقات، کلام شارع نیستند بلکه حکم عقل هستند، در نتیجه استثناء از کلام شارع صورت نگرفته است بلکه از حکم عقل صورت گرفته است، در اینصورت هم خلاف ظهور استثناء است چون استثناء ظهور در تام متصل دارد و هم ظهور در این دارد که از کلام همان کسی استثناء صورت گیرد که استثناء می کند یعنی ظاهر استثناء این است که مستثنی و مستثنی منه، کلامِ شخص واحد باشد.



---

۱- (۱) -اقول: ظاهرا در صورت تقدیر اطلاق باید اینگونه در تقدیر بگیریم«لا یکلف الله نفسا تکلیفا الا تکلیفا اعلمه الله» و الا واژه «بأیّ انحاء التکلیف»که استاد دام ظله فرمود از الفاظ عموم است نه اطلاق.

اشکال این وجه این است که اگر مراد از «ما»، مال و احتمالات دیگر باشد نیز این اشکال پیش می آید چون طبق احتمالات دیگر نیز مستثنی منه ذکر نشده است و باید از اطلاق، استثناء صورت بگیرد، به همین دلیل ممکن است گفته شود این اشکال خود، دلیلی است بر اینکه مبنای محقق خویی«ره» بر اینکه اطلاق، حکم عقل است و حکم شارع نیست صحیح نمی باشد. البته ممکن است کسی مثل محقق خویی«ره» ملتزم به این حرف شود و بگوید اطلاق، حکم عقل است لکن در مثل این موارد «الا» استثنائیه نیست بلکه وصفیه است یعنی خدا تکلیف نمی کند به مالی که این گونه صفتی دارد که به او عطا نکرده است، جواب این نیز این است که انصاف این است که عرف در چنین مواردی «الا» را وصفیه نمی داند بلکه آن را استثناء می داند پس معلوم است این سخن که اطلاقات جزء ظواهر نیست و جزء کلام متکلم حساب نمی شود تمام نیست.

## اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۴/۱۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در بررسی احتمالات موجود در آیه شریفه «لا ـ یکلف الله نفسا الا ـ ما آتاها» بود، احتمال اول این بود که مراد از «ما»ی موصول «تکلیف» و مراد از «ایتاء» «اعلام» باشد، این احتمال مبنای تقریب استدلال بر برائت بود، اشکالات متعددی به این احتمال وارد شد و نتیجه این شد که این آیه ظهور در احتمال اول ندارد اگر گفته نشود که ظهور در خلاف آن دارد.

بررسی احتمال دوم

احتمال دوم این بود که به قرینه اینکه در ابتدای آیه سخن از انفاق مالی است مراد از «ما»ی موصوله مال و مراد از «ایتاء» اعلام باشد، این احتمال خالی از برخی معاذیر قبل است، مثلاـ در احتمال قبل این اشکال وارد بود که ظهور «ما» در این است که مفعول به باشد در حالیکه طبق احتمال اول، «ما»ی موصول مفعول مطلق می شود و این خلاف ظاهر است، همچنین اشکال مخالفت با وحدت سیاق نیز پیش نمی آید چون در در ابتدای آیه مراد از «ایتاء» «اعطاء» بود در اینجا نیز مراد از «ایتاء» «اعلام» است، بنابراین اگر این احتمال تمام شود قهرا دلیل دیگری بر عدم صحت استدلال به آیه بر برائت می باشد چون طبق این احتمال آیه شریفه ربطی به اثبات برائت در صورت شک در تکلیف ندارد، لکن با این حال این احتمال نیز محاذیری دارد که باعث شده برخی بگویند این احتمال نیز صحیح نیست؛

ص: ۲۷۱

اشکالات احتمال دوم

اشکال اول: تکرار بدون وجه

اولین محذور این است که چون متکلم یعنی خدای متعال در ابتدا و ادامه آیه یکی است به همین دلیل جمله «لا ـ یکلف الله نفسا الا ما آتاها» تکرار مطالب قبل می شود در حالیکه مشتمل بر امر زائدی نیست، چون قبل از این نیز خداوند می فرماید هر کس به اندازه مالی که دارد انفاق نماید و لازم نیست بیش از آن بپردازد، بنابراین اگر مراد از «ما»، مال باشد مستلزم تکراری در کلام متکلم است که عرف این تکرار را نمی پسندد.

اشکال دوم: لزوم تقدیر در آیه شریفه

اشکال دوم از کلمات شیخ اعظم«ره» استفاده می شود و محقق خراسانی«ره» نیز آن را قبول کرده است و آن اینکه اگر مراد از «ما» مال باشد مستلزم تقدیر می شود یعنی «لا یکلف الله نفسا الا دفع مال آتاها» و تقدیر خلاف ظهور است، بله اگر در جایی بود که معنای صحیح جز با تقدیر امکان نداشت در اینصورت با دلالت اقتضا تقدیر ثابت می شد اما در اینجا که معانی دیگری نیز محتمل است و طبق برخی از معانی تقدیر لازم نمی آید به همین دلیل اخذ به معنایی که مستلزم تقدیر است خلاف ظاهر است و تمام نمی باشد.

جواب به اشکال دوم: عدم نیاز به تقدیر گرفتن به دلیل ظهور آیه

این اشکال شیخ اعظم«ره» با مبنای ایشان و برخی دیگر از بزرگان که وقتی به جوامد، فعل و تکلیف تعلق می گیرد عرفا فعل مناسب فهمیده می شود و نیاز به تقدیر ندارد سازگاری ندارد، چون در اینصورت مانند قضایایی که «قیاساتها معها» برق آسا به ذهن منتقل می شود، مثل «حرمت علیکم امهاتکم» که عرف از آن حرمت نکاح امهات را می فهمد، در اینجا نیز وقتی می فرماید: «لا یکلف الله نفسا الا مالا...»، عرف از آن، دفع مال و هزینه کردن مال را می فهمد و دیگر نیازی به تقدیر ندارد پس خلاف ظاهر نیست.

ص: ۲۷۲

اشکال سوم: امتنانی بودن آیه شریفه

این اشکال از محقق خراسانی«ره» است و آن اینکه این آیه شریفه در مقام منّت است یعنی می خواهد بفرماید ما تکلیف مشکلی بر عهده شما نمی گذاریم، در اینصورت در مقام منّت بودن اقتضا دارد که موضوع، اوسع از خصوص مال باشد یعنی همان جهتی که در مال وجود دارد و باعث می شود خدای متعال بر بندگان منّت بگذارد در امور دیگر نیز وجود دارد، پس معلوم می شود خصوص مال مراد نیست؛

«مع انّ الآیه فی مقام المنّه، و الأنسب به العموم و عدم الاختصاص بخصوص الإنفاق، فلیتدبّر»(۱) .

جواب به اشکال سوم

این اشکال نیز اشکال کاملی نیست، چون معلوم نیست آیه در مقام منّت است بلکه چه بسا آیه در مقام بیان یک امر واقعی باشد یعنی خدای متعال تذکر می دهد به اینکه امر به غیر مقدور نمی کنم، بله اگر امری حرجی باشد در اینصورت برداشتن امر حرجی منّت است چون اکر حرجی عقلاـ غیر مقدور نیست و امکان دارد لکن خدای متعال بر بندان خویش منّت می گذارد و آن را برمی دارد.

حال اگر معنای دیگری برای آیه شریفه نبود و فقط معنا این بود که خداوند می خواهد بفرماید من بندگان را به حرج نمی اندازم در اینصورت امتنانی بودن ثابت می شد، لکن در فرض ما که معانی متعددی برای آیه شریفه وجود دارد اگر بخواهیم از این معنا منّت را استفاده کنیم دور پیش می آید، چون امتنانی بودن آیه شریفه توقف بر این معنا دارد در حالیکه اثبات این معنا، خود، توقف بر امتنانی بودن آیه شریفه دارد.



---

۱- (۱) - درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد، الحاشیهالجدیده، ص: ۱۸۷.

**اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۴/۱۱/۲۷**

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استدلال به آیه شریفه «لاـ یکلف الله نفسا الاـ ما آتاها» بود که در مقام جواب از این استدلال گفته شد آیه دارای احتمالاـتی است که طبق برخی از احتمالاـت استدلال به آن تمام نمی باشد به گونه ای که آیه شریفه ظهور در احتمالی که برای استدلال مفید است ندارد و یا ظهور در خلاف آن دارد.

پس از اشکال به احتمال اول به بررسی احتمال دوم که مراد از «ما»ی موصول «مال» باشد پرداختیم، سه اشکال به این احتمال وارد شد.

اشکال چهارم به احتمال دوم: تعلیل باید اعم از معلّل باشد

این اشکال از شهید صدر«ره» است که مشتمل بر سه مقدمه می باشد؛

مقدمه اول این است که سیاق آیه نشان می دهد این جمله اگر چه مصدّر به ادات تعلیل نیست لکن تعلیل برای سابق است و چنین چیزی، هم در عرف وجود دارد و هم در کتاب و سنت زیاد است، خداوند در ابتدای آیه می فرماید کسی که وسعت مالی دارد به اندازه توان خود انفاق کند و سپس آن را تعلیل می کند به اینکه خداوند هیچ کس را تکلیف به مال نمی کند الا به اندازه ای که به او عطا نموده است.

مقدمه دوم این است که وزان تعلیل وزان کلی است که هم شامل صغری می شود و هم شامل غیر آن مورد می شود و الا تکرار لازم می آید.

مقدمه سوم نیز این است که اگر از «ما»ی موصول، مال اراده شود، با ماقبل خود مساوی می شود و این با عمومیت تعلیل سازگاری ندارد پس اراده مال از «ما»ی موصول صحیح نیست.

ص: ۲۷۴

این اشکال، شبیه اشکال اول است که می گفت تکرار لازم می آید لکن این تفاوت وجود دارد که در اشکال اول ویژگی تعلیل مورد نظر نبود اما در این اشکال این ویژگی مورد نظر است.

این اشکال، اشکال مناسبی است به همین دلیل می توان گفت «ما»ی موصول ظهور در احتمال دوم پیدا نمی کند.

اشکال پنجم: عدم دلیل بر رفع ید از اطلاق

این اشکال نیز از کلمات شهید صدر«ره» به دست می آید و آن اینکه اگر از همه این اشکالات نیز صرف نظر شود باید گفت قرینه ای برای دست برداشتن از ظاهر اطلاق وجود ندارد به همین دلیل قرینه ای بر خصوص اراده مال وجود ندارد، بنابراین اخذ به این احتمال مستلزم دست برداشتن بدون وجه از اطلاق می شود.

جواب به اشکال پنجم: عدم تمامیت مقدمات حکمت

این اشکال قبلا جواب داده شد و بیان شد که دلیلی بر این اطلاق وجود ندارد، چون این آیه شریفه مکتنف به اموری است که صلاحیت قرینیت بر خلاف اطلاق را دارد در نتیجه مقدمات حکمت تمام نمی شود و نمی توان اطلاق را ثابت نمود.

بررسی احتمال سوم: اراده «فعل» از موصول

احتمال سوم این بود که مراد از «ما»ی موصول، فعل و مراد از «ایتاء» اقدار باشد، به این معنا که خداوند کاری بر عهده کسی نمی گذارد الا اینکه قدرت آن کار را به او داده باشد در اینصورت این بخش آیه شریفه تعلیل برای ما قبل خود می باشد که بین «ذو سعه» و «من قدر» تفصیل داده است. البته ممکن است کسی بگوید مقصود از فعل فقط انفاق است لکن این، خلاف ظاهر است چون با تعلیل که اوسع است سازگاری ندارد، علاوه بر اینکه انفاق خصوصیتی ندارد بلکه مطلق الفعل مشمول این قاعده می شود. همانطور که بیان شد از «ایتاء» نیز یا به نحو مجاز «اقدار» مقصود است و یا به نحو کنایه و یا به نحو حقیقت «اقدار» مقصود است از باب اینکه «ایتاء کل شیئ بحسبه».

طبق این مبنا سه احتمال برای «اقدار» وجود دارد؛

احتمال اول: مراد از «اقدار» اقدار عقلی است یعنی همان شروط عامه تکالیف که یکی از آنها قدرت بر تکلیف می باشد، البته این احتمال، احتمال بعیدی است چون مثل توضیح واضحات است.

احتمال دوم: مقصود از «اقدار»، اقدار عرفی است، چون خیلی از امور عقلا مقدور است اما عرفا مقدور نیست.

احتمال سوم: مقصود از «اقدار» معنایی است که ملازمه با حرج دارد یعنی امری که عادتا حرج است تکلیف نمی شود و بعید نیست مراد همین احتمال سوم باشد، چون این احتمال هم با سیاق آیه شریفه سازگاری دارد و هم با مقام منّت که آیه در مقام آن است سازگار می باشد.

حال اگر گفتیم ظاهر آیه شریفه این است در اینصورت برائت ثابت نمی شود.

اشکالات احتمال سوم

اشکال اول: مخالفت با وحدت سیاق

اشکال اول این است که این احتمال خلاف وحدت سیاق است، چون مراد از موصول اول در «فلینفق مما آتاه الله»، مال است، اما در موصول دوم مراد فعل است و همچنین در ناحیه صله نیز خلاف وحدت سیاق رخ می دهد چون مراد از «ایتاء» اول اعطاء و مراد از «ایتاء» دوم اقدار می شود، پس باید «ما»ی موصول را به صورت جامع معنا نمود.

جواب: عدم قرینیت سیاق در مانحن فیه

این اشکال اشکال مهمی نیست چون سیاق نیز خود از ظهورات است، وقتی تحفظ بر سیاق موجب می شود که معنای نامناسبی ایجاد شود همین نامناسب بودن دلیل می شود بر اینکه سیاق قرینیت ندارد، چون اگر بخواهیم سیاق را حفظ کنیم اشکالاتی که بنابر احتمال دوم وارد شد پیش می آید. و اما نسبت به «ایتاء» نیز همانگونه که بیان شد لازم نیست معنای مجازی اراده شود بلکه از باب «ایتاء کل شیئ بحسبه» همان معنای حقیقی مراد است پس اقدار به فعل، معنای حقیقی «ایتاء الفعل» می باشد.

اشکال دوم: استلزام مجازیت

این اشکال در منتقی الاصول بیان شده است و آن اینکه این احتمال، مستلزم مجازیت است، چون لازمه این احتمال این است که معنای مجازی «ایتاء» اراده شده باشد؛

«هذا مع ان إراده مطلق الفعل تتوقف علی تقدیر القدره علیه لأنها هی المعطاه، أو أخذ الإیتاء کنایه عن الإقدار»(۱) .

جواب: عدم استلزام مجازیت

همان پاسخی که قبلاـ داده شد در اینجا نیز می آید و آن اینکه لازم نیست قائل به مجازیت و یا کنایه بشویم چون می توان گفت «ایتاء کل شیئ بحسبه» در نتیجه معنای اقدار مجازی نیست بلکه ایتاء نسبت به فعل حقیقتا به معنای اقدار می باشد.

اشکال سوم: رفع ید از اطلاق بدون وجه

طبق بیان شهید صدر«ره» که نمی توان بدون وجه از اطلاق رفع ید نمود به این احتمال این اشکال وارد می شود که با وجود اطلاق «ما»ی موصول نمی توان بدون دلیل از این اطلاق دست برداشت و آن را منحصر در فعل کرد.

جواب: وجود مایصلح للقرینیه

همان جوابی که قبلا داده شد در اینجا نیز می آید چون این آیه شریفه مکتنف به اموری است که صلاحیت قرینیت بر خلاف اطلاق را دارد در نتیجه مقدمات حکمت تمام نمی شود و نمی توان اطلاق را ثابت نمود، پس رفع ید از اطلاق بدون وجه نمی باشد.

اشکال چهارم

اشکال مهم در اینجا این است که «آتاها» به قدری ظهور دارد که تجلیات اظهر آن که اعطاء مال باشد بیشتر به ذهن تبادر می کند، در نتیجه این آیه شریفه ظهور در مال دارد نه فعل.

ص: ۲۷۷

---

۱- (۱) - .منتقی الأصول، ج ۴، ص: ۳۸۲

نظر برخی از مفسرین در آیه شریفه

در برخی از تفاسیر، این آیه شریفه به همین معنای سوم تفسیر شده است، از مفسرین خاصّه علامه طباطبایی«ره» در تفسیر المیزان این معنا را بیان کرده است و می گوید مراد از «الا ما آتاها» «الا بقدر ما أعطاه من القدره» می باشد؛

«و قوله: «لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا ما آتاها» أی لا یکلف الله نفسا إلا بقدر ما أعطاها من القدره فالجمله تنفی الحرج من التکالیف الإلهیه و منها إنفاق المطلقه»(۱) .

ایشان قدرت را به همان معنای سوم یعنی رفع حرج گرفته است پس خداوند در این آیه می فرماید ما انفاق حرجی را تکلیف نکرده ایم.

از عامه نیز آلوسی در تفسیر روح المعانی «ما»ی موصول را به معنای قدرت گرفته است و گفته «ما آتاها» یعنی «بقدر ما أعطاها من الطاقه»؛

««لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا ما آتاها أی إلا بقدر ما أعطاها من الطاقه»(۲) .

فرق ایشان با مرحوم علامه این است که علامه از تعبیر قدرت استفاده کرده و ایشان از تعبیر طاقت استفاده نموده است.

حال اگر مقصود این دو مفسّر این است که مراد از «ما»ی موصول فعل نیست بلکه مقصود از «ما»ی موصول قدرت است اشکالش این است که این تقدیرخلاف ظاهر است چون لازمه اش این است که یک مضاف مثل «قدر» باید در تقدیر گرفته شود و همچنین در قبل از این جمله، کلمه قدرت یا طاقت مطرح نبود تا با قرینه بودن آن در اینجا نیز «ما»ی موصول به قدرت یا طاقت معنا شود، به خلاف احتمالات دیگر که از قبل از این جمله نیز می شد شواهدی بر آنها اقامه نمود، پس اینکه مراد از «ما»ی موصول قدرت یا طاقت باشد خلاف سیاق آیه شریفه است.



---

۱- (۲) - .المیزان فی تفسیر القرآن، ج۱۹، ص۳۱

۲- (۳) - .روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج۱۴، ص۳۳۶

به همین دلیل بعید نیست مراد علامه این باشد که مراد از مای موصول فعل باشد نه قدرت.

## اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۴/۱۲/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

خلاصه مباحث گذشته:

سه احتمال از احتمالات آیه شریفه «لا یکلف الله نفسا الا ما آتاها» مورد بررسی قرا گرفت.

بررسی احتمال چهارم

احتمال چهارم این بود که مراد از «ما»ی موصول، جامع بین مال و فعل است، اگر آیه شریفه ظاهر در این احتمال باشد و یا اگر ظاهر نیست لکن احتمالی مساوی با احتمالات دیگر است در اینصورت استدلال به آیه شریفه بر برائت تمام نیست چون معنایش این می شود که خدای متعال تکلیف نمی کند الا به مال یا فعلی که آن را عطا کرده باشد و یا قدرت انجام آن را به او داده باشد و واضح است که در موارد شبهات حکمیه اینگونه نیست که خداوند قدرت بر احتیاط نداده باشد.

اشکالات احتمال چهارم

دو یا سه اشکال بر احتمال چهارم وجود دارد؛

اشکال اول: عدم احتیاج به تقدیر مال در آیه شریفه

اگر شارع فعل را اراده فرمود دیگر احتیاجی به اراده مال نیست، حتی به اراده جامع هم نیازی نیست چون وقتی آیه شریفه فرمود خدای متعال تکلیف نمی کند الا به فعلی که انسان بر آن قدرت دارد در اینصورت همان فائده ای که در صورت تقدیر مال قرار بود افاده شود را میرساند، چون تعلق تکلیف به مال نیز به لحاظ فعل است و الا به جامد و عین، تکلیف تعلق نمی گیرد، پس نیازی به تقدیر گرفتن مال وجود ندارد بنابراین یا آیه شریفه ظهور پیدا می کند در اینکه معنای جامع مراد نیست و یا مانع از ظهور در جامع می شود پس یا ظهور در غیرجامع پیدا می کند و یا لااقل ظهور در جامع پیدا نمی کند.

ص: ۲۷۹

اشکال دوم: عدم انعقاد اطلاق

اشکال دوم بر عدم صحت احتمال چهارم، این است که گفته شود این احتمال نیاز به اطلاق دارد و این اطلاق در اینجا محرز نیست، چون محفوف بمایحتمل القرینیه است یعنی چون ممکن است خدای متعال مال و یا فعل را به صورت جداگانه اراده

کرده باشد به همین دلیل اطلاقی برای «ما» شکل نمی گیرد، به خصوص که طبق اشکال اول احتمال اینکه خصوص فعل اراده شده باشد زیاد است. با توجه به اینکه این معنا عرفی است و در کلام نیز چیزی است که ممکن است به دلیل آن، مولا اطلاق را اراده نکرده باشد در نتیجه اطلاقی که هم شامل فعل و هم شامل مال شود منعقد نمی گردد.

اشکال سوم

اشکال سوم این است که اسناد فعلِ تکلیف به مال به همراه عنایت است ولی اسناد تکلیف به فعل نیاز به عنایت ندارد حال آن عنایت یا به تقدیر گرفتن است مثل اینکه واژه «دفع» در تقدیر گرفته شود و یا به لحاظ کردن فعلی است که مناسب با مال است مثل «حرمت علیکم امهاتکم» و یا مثل «الخمر حرام» که مناسب با حرمت امهات، حرمت نکاح و یا مناسب با حرمت خمر، حرمت شرب آن است و بدون اینکه تقدیر در نظر گرفته شود کلام خود چنین ظهوری پیدا می کند. حال استعمال جامع در این دو معنا اگر به لحاظ استعمال لفظ در اکثر از معنا بود می گفتیم اسناد تکلیف به «ما» نسبت به یک معنا به یک لحاظ و نسبت به معنای دوم به لحاظ دیگر است، اما وقتی به لحاظ استعمال لفظ در اکثر از معنا نیست و طلب فعل یک امر بیش نیست لازم می آید جمع بین عنایت در اسناد تکلیف به مال و عدم عنایت در اسناد تکلیف به امر دیگر، بنابراین جمع بین متهافتین است چون جمع بین عنایت و عدم عنایت لازم می آید(۱) .

ص: ۲۸۰

---

۱- (۱) - لازم به ذکر است که فعل حدث است اما مال، عین و جامد است.

اشکال اول و دوم تمام است ولی اشکال سوم مبنایی است که تفصیل آن بعدا خواهد آمد.

بررسی احتمال پنجم

احتمال پنجم این بود که مراد از «ما» جامع بین حکم و فعل و مال باشد، همانگونه که بیان شد طبق این احتمال نیز مانند احتمال اول، استدلال تمام است.

طبق این احتمال معنای آیه شریفه این می شود که خدا تکلیف نمی کند الا به حکم، مال و یا فعلی که آن را ایتاء می کند. در معنای «ایتاء» نیز یا باید گفت استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد پیش می آید و یا باید گفت فقط یک معنا اراده شده است «لکن ایتاء کل شیئ بحسبه»، ایتاء مال به جواز تصرف است و ایتاء حکم به اعلام و ایتاء فعل نیز به اقدار است.

اشکالات احتمال پنجم

به احتمال پنجم دو گونه اشکال وارد شده است، برخی از اشکالات، اشکال اثباتی و برخی دیگر از آنها اشکال ثبوتی می باشند؛

اشکال اثباتی

مراد از اشکال اثباتی این است که اگر این مطلب ثبوتا صحیح باشد لکن دلیلی بر اثبات این احتمال وجود ندارد. برای اشکال اثباتی سه بیان ذکر می شود؛

بیان اول: وجود قدر متیقن در مقام تخاطب

این اشکال در تقریرات شهید صدر«ره» از ایشان نقل شده است و ایشان تنها اشکال بر این احتمال را همین بیان می داند. شهید صدر«ره» می گوید این احتمال مبنی است بر اینکه «ما»ی موصول اطلاق داشته باشد و شامل مال، فعل و حکم بشود و با توجه به اینکه قدر متیقن در مقام تخاطب وجود دارد چون مورد آیه شریفه فعل یا مال است به همین دلیل اطلاق منعقد نمی شود، چون انعقاد اطلاق متوقف بر عدم وجود قدر متیقن در مقام تخاطب می باشد؛

ص: ۲۸۱

«... فلا یمکن الجمع فی کلام واحد بینهما لأنه من استعمال اللفظ فی معنیین و هو ان لم یکن غیر معقول فلا إشکال انّه مما لا یمکن إثباته بالإطلاق فی اسم الموصول و بما انّ إراده المال متیقن منه علی کل حال لکونه موردها فیتعین ان تکون النسبه المذکوره هی نسبه المفعول به إلی فعله»(۱) .

جواب به بیان اول: مبنایی بودن مساله

این اشکال مبتنی بر این است که در اصول، یکی از مقدمات حکمت، عدم وجود قدر متیقن در مقام تخاطب باشد همانطور که محقق خراسانی«ره» قائل به آن است، در حالیکه ما چنین مبنایی را قبول نداریم.

نکته

این اشکال به احتمال قبل وارد نمی شود چون در احتمال قبل، هم فعل، موردِ آیه شریفه بود و هم مال، ولی طبق این احتمال «ما»ی موصوله، جامع معنایی است که حکم را نیز شامل می شود در حالیکه حکم، موردِ آیه شریفه نیست.

بیان دوم: عدم انعقاد اطلاق به دلیل وجود مایصلح للقرینیه

انعقاد اطلاق متوقف بر مقدمات حکمت می باشد و یکی از مقدمات حکمت این است که قرینه برخلاف و یا ما یحتمل للقرینیه وجود نداشته باشد، حال همانطور که شهید صدر«ره» فرمود در این آیه شریفه چون اموری وجود دارد که صلاحیت قرینه بودن در مقابل اطلاق را دارد به همین دلیل باعث می شود که برای «ما»ی موصوله اطلاقی منعقد نشود.

## اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۴/۱۲/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در احتمال پنجم در آیه شریفه «لا یکلف الله نفسا الا ما آتاها» بود، همانطور که بیان شد در صحت این احتمال به دو نحو مناقشه می شود؛ یکی مناقشه اثباتی و دیگری مناقشه ثبوتی، مناقشه اثباتی به این معنا بود که این سیاق نمی تواند چنین معنایی را افاده کند، برای این مناقشه سه بیان وجود داشت که دو بیان آن ذکر گردید.



---

۱- (۲) - .بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۳۲

بیان سوم: استلزام استعمال لفظ در اکثر از معنا

بیان سوم برای اشکال اثباتی این است که این معنا که مراد از «ما»ی موصول جامع بین حکم و فعل و مال باشد مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معناست و استعمال لفظ در اکثر از معنا اگر چه مستحیل نیست لکن قرینه واضحه می خواهد و در اینجا چنین قرینه ای وجود ندارد، پس این آیه شریفه از این جهت ظهور در جامع پیدا نمی کند. البته وجه التزام که چرا اگر همه معانی مقصود باشد حتما باید به نحو استعمال لفظ در اکثر از معنا باشد؟ در مناقشه ثبوتی خواهد آمد.

حال اگر این استلزام درست باشد در اینصورت در این کبری که استعمال لفظ در اکثر از معنا اگر نگوییم استحاله دارد لکن حداقل باید بگوییم خلاف ظاهر است، خلافی نیست.

بنابراین به این سه بیان در اشکال اثباتی می توان گفت حتی اگر اشکال ثبوتی وارد نباشد مراد از «ما»ی موصول، معنای جامع از حکم، مال و فعل مراد نیست، بنابراین استدلال به آیه شریفه ناتمام است.

مناقشه ثبوتی

همانطور که بیان شد با توجه به اشکالات اثباتی نیازی به طرح اشکال ثبوتی نیست، لکن به لحاظ مباحث فنی که در این اشکالات وجود دارد آنها را بیان می کنیم.

کسانی که قائل به وجود اشکال ثبوتی در این احتمال شده اند به وجوه اربعه یا خمسه تمسک نموده اند؛

وجه اول: محال بودن استعمال لفظ در اکثر از معنا

شیخ اعظم«ره» و به تبع ایشان مرحوم امام به این وجه تمسک نموده اند و آن اینکه اراده جامع بین حکم و غیر حکم مستلزم استعمال «ما»ی موصول در بیشتر از یک معناست چون لازم می آید «ما» هم در فعل، هم در مال و هم در حکم به صورت مستقل و یا در جامع بین آنها به صورت مستقل استعمال شده باشد و استعمال لفظ در اکثر از معنا نیز مستحیل است؛

ص: ۲۸۳

«و إراده الأعمّ منه و من المورد تستلزم استعمال الموصول فی معنیین؛ إذ لا جامع بین تعلّق التکلیف بنفس الحکم و بالفعل المحکوم علیه »(۱) .

محقق امام«ره» نیز در تهذیب از ایشان تبعیت نموده است:

«لأنّ إراده الأعمّ من الموصول مع إسناد فعل واحد إلیه غیر ممکن فی المقام؛ إذ لو ارید من الموصول نفس التکلیف ینزّل منزله المفعول المطلق.

و لو ارید مع ذلک الأمر الخارجی الذی یقع علیه التکلیف یصیر مفعولًا به و تعلّق الفعل بالمفعول المطلق- سواء کان نوعیاً أم غیره- یباین نحو تعلّقه بالمفعول به؛ لعدم الجامع بین التکلیف و المکلّف به بنحو یتعلّق التکلیف بهما علی وزان واحد.

و إن شئت قلت: المفعول المطلق هو المصدر أو ما فی معناه المأخوذ من نفس الفعل، و المفعول به ما یقع علیه الفعل المباین معه، و لا جامع بین الأمرین حتّی یصحّ الإسناد»(۲) .

تقریب این وجه متوقف بر چند مقدمه است:

مقدمه اول: اگر مقصود از «ما»ی موصول حکم باشد نقش آن مفعول مطلق برای فعل «یکلف» می شود، چون کیفیتی از کیفیات تکلیف را بیان می کند و آن را تفسیر می نماید چون مفعول مطلق عبارت است از چیزی که فعل بر او واقع نمی شود بلکه فعل را تفسیر می کند، اما اگر مقصود از «ما» مال یا فعل باشد نقش آن مفعول به می شود یعنی چیزی که فارغ از فعل وجود دارد و فعل بر آن واقع می شود، به خلاف مفعول مطلق که فارغ از فعل وجود ندارد بلکه قوام آن به فعلش است، به همین دلیل این دو مفعول به دو نحو لحاظ می شوند.



---

۱- (۱) - فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۲۲.

۲- (۲) - .تهذیب الأصول، ج ۳، ص: ۲۰

مقدمه دوم: اجتماع مفعول به و مفعول مطلق در امر واحد معقول نیست چون معنایش این است که هم فارغ از فعل وجود داشته باشد و هم فارغ از فعل وجود نداشته باشد و نیز معنایش این است که هم فعل بر آن واقع شود و هم واقع نشود.

مقدمه سوم: اگر «ما» در جامع استعمال شود در اینصورت امر واحدی می شود که یا باید مفعول به باشد و یا باید مفعول مطلق در نظر گرفته شود، چون این جامع به اعتبار فانی بودن در حکم، فقط باید به معنای حکم باشد و همچنین به اعتبار فانی بودن در غیر حکم، فقط باید به معنای غیر حکم باشد.

بنابراین وجود جامع در اینجا کارساز نیست، بلکه باید به نحو استعمال لفظ در اکثر از معنا این معانی را از «ما» اراده کنیم، حال اگر کسی گفت استعمال لفظ در اکثر از معنا اشکال ندارد می شود اشکال اثباتی که گفته شود فقط خلاف ظاهر است و اگر کسی مثل محقق خراسانی«ره» گفت استعمال لفظ در اکثر از معنا مستحیل است می شود اشکال ثبوتی.

وجه دوم: محال بودن استعمال نسبت در دو نسبت مختلف

این وجه از شهید صدر«ره» است و آن اینکه اراده هر دو معنا از موصول حتی بنابر تصویر جامع بین حکم و غیر حکم، مستلزم این است که هیات ربط بین فعل و مفعول در دو معنا استعمال شده باشد.

توضیح مطلب اینکه همانطور که برای مفردات وضع وجود دارد برای هیئات نیز وضع وجود دارد و بخشی از مفاد یک جمله از هیأت موجود در آن جمله فهمیده می شود، مثلا اگر می فهمیم «زید» در «ضرب زید» فاعل است این فاعلیت از ماده «زید» فهمیده نمی شود بلکه از هیات بین فعل و «زید» دانسته می شود، در اینجا نیز بین فعل «یکلف» و «ما»ی موصول نسبت وجود دارد حال اگر «ما» در جامع استعمال شود در مواردی که مصداق آن حکم است لازم می آید فعل «یکلّف» به مفعول مطلق نسبت داده شود و در مواردی که مصداق آن غیر حکم است لازم می آید به مفعول به نسبت داده شود، بنابراین لازم می آید نسبت بین فعل و متعلق آن، در دو نسبت مختلف استعمال شده باشد؛

«انّ المراد بـالموصول إن كـان هو الفعـل أو المـال كـان الموصول مفعولاـ به لفعـل (يكلف اللّه) بينما لو أريـد به التكليف كان مفعولا مطلقا، و نسـبه المفعول به إلى الفعل مباينه مع نسـبه المفعول المطلق إليه فلا يمكن الجمع فى كلام واحـد بينهما لأنه من استعمال اللفظ فى معنيين »(۱) .

وجه سوم: محال بودن اجتماع لحاظين

این وجه از محقق عراقی«ره» است ایشان اشـكال استعمال لفظ در اكثر از معنا را طرح نكرده است نه در ناحیه «ما»ی موصول و نه در ناحیه هیات بین فعل و مفعول، بلكه ایشان می گویـد اگر هر دو لحاظ شود برای گوینده اشـكال پیش می آید چون لازم می آیـد در ذهن متكلم دو لحاظ شـكل بگیرد، در نتیجه اجتماع دو لحاظ متنافی پیش می آیـد، چون وقتی از «ما»ی موصول، حكم اراده شد پس باید گوینده در لحاظ خود آن را «طورا من اطوار الفعل» ببیند و چون از «ما» غیر حكم نیز اراده شده اسـت پس بایـد آن را «طورا من اطوار الفعل» نبیند پس اشـكال در لحاظ های گوینده پیش می آید در نتیجه جمع بین متهافتین پیش می آید كه محال است؛

«(و لاـ مجـال) لاحتمـال إراده الأـعم من التكليف و المـال و الفعـل من الموصول (لعـدم) تصور جـامع قريب بينها كى به يصـح إضـافه الفعـل أى التكليف إليه (لأـن) الموصول على الأـول عبـاره عن المفعول المطلق و على الأـخيرين عباره عن المفعول به و إضـافه الفعـل إلى الموصول بكـل تقـدير تبـاين إضافته إليه بتقـدير آخر (فانه) على المفعول المطلق يحتاج فى إضافه الفعل إلى الموصول إلى لحـاظ كونه من شـئون الفعـل و كيفيـاته على نحو يكون وجوده بعين وجود الفعـل، بخلاـفه على المفعول به فـانه يحتاج فى إضافه الفعل إليه إلى لحاظ كونه موجودا فى الخارج قبل الفعل ليكون الفعل موجبا لإيجاد وصف عليه بعـد وجوده و مفروغيه ثبوته (و بعـد) عـدم تصور جامع قريب بينهما بنحو يوجب رجوع النسـبتين إلى نسـبه واحده، لا يمكن إراده الجميع من الموصول إلّا بنحو استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد، و مثله من المستحيل »(۲) .



---

۱- (۳) - .بحوث فى علم الأصول، ج ۵، ص: ۳۲

۲- (۴) - .نهايه الأفكار فى مباحث الألفاظ، ج ۳، ص: ۲۰۲

وجه چهارم: اجتماع لحاظین در مستثنی منه محذوف

این وجه از شیخنا الاستاد مرحوم آقای حائری است ایشان می گوید حرف هایی که در اینجا گفته شده است با یکدیگر خلط شده اند، چون فعل «یکلّف» به «ما»ی موصول تعلق نمی گیرد بلکه آنچه که فعل به آن تعلق می گیرد مستثنی منه محذوف است که استعمال نشده است، بنابراین«ما»ی موصول متعلق فعل نیست بنابراین دیگر نوبت به این نمی رسد که «ما» را مفعول مطلق یا مفعول به بگیریم. بنابراین تقدیر آیه بنابر تقدیر حکم اینگونه بوده: «لا یکلف الله نفسا تکلیفا الا تکلیفا اعلمه الله» و بنابر تقدیر غیر حکم نیز اینگونه بوده است: «لا یکلف الله نفسا بشیئ الا بمال او فعل آتاه الله» در اینصورت لازم می آید مولا نسبت به مستثنی منه محذوف، دو لحاظ داشته باشد و اجتماع دو لحاظ در زمان واحد محال است.

بنابراین بازگشت این اشکال به همان وجهی است که محقق عراقی«ره» فرمود، پس بیان محقق حائری«ره» یا توضیح عبارت محقق عراقی«ره» قرار داده می شود و یا این بیان وجه مستقلی در مقابل سه وجه دیگر قرار می گیرد.

## **اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۴/۱۲/۰۸**

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در احتمال پنجم مبنی بر اینکه مراد از «ما»ی موصول جامع بین حکم، فعل و مال باشد بود، بیان شد که به این احتمال، هم اشکال اثباتی و هم اشکال ثبوتی وارد است، چهار وجه برای اشکال ثبوتی بیان شد.

چهار وجه اشکال ثبوتی نیز به دو اشکال کلی بر می گردد؛

دو اشکال اساسی احتمال پنجم

ص: ۲۸۷

اشکال اساسی اول: لزوم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد

اشکال اول این است که اراده جامع مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معناست، خواه به نحو استعمال موصول در بیشتر از یک معنا باشد و خواه به نحو استعمال هیأت ربط در دو معنا باشد و استعمال لفظ واحد در اکثر از معنای واحد نیز محال است.

اشکال اساسی دوم: لزوم اجتماع لحاظین

اشکال دوم نیز این است که این اراده مستلزم جمع بین دو لحاظ است و جمع بین دو لحاظ نیز محال است.

نکته: نقش های اشکالات ثبوتی

قبل از بررسی این دو اشکال ذکر این نکته حائز اهمیت است که اشکال ثبوتی در موارد استظهارات از جمل و الفاظ دو نقش می تواند داشته باشد؛

نقش اول: عدم مانعیت از استظهار عرفی

نقش اول این است که گفته شود اشکالات ثبوتی مانع از استظهار عرف نیست چون اشکالات ثبوتی اشکالات دقیقی است که به ذهن عرف نمی رسد، به همین دلیل در ذهن آنها همان معنای جامع نقش می بندد اگر چه این معنای جامع در اراده خدا مستحیل باشد ولی چون خدا می داند که عرف اینگونه می فهمد و با این حال سکوت می کند و قرینه ای بر خلاف فهم عرف نمی آورد، پس معلوم می شود که خدا نیز همین معنای عرفی را اراده کرده است، در اینصورت اشکالات ثبوتی موجب اشکال در استظهار عرف نمی شوند.

نقش دوم: مانعیت از استظهار عرفی

نقش دوم این است که گفته شود اشکالات ثبوتی مانع از تحقق ظهور در اذهان مردم می شود چون اشکالات ثبوتی یک اثر تکوینی در اذهان دارد و نمی گذارد چنین ظهوری در ذهن مردم شکل بگیرد مثل اینکه دور وقتی محال شد تکوینا امکان ندارد که در خارج چیزی هم علت باشد و هم معلول در اینصورت چنین اشکالی باعث اشکال در استظهار عرف می شود.

ص: ۲۸۸

بایـد گفت برخی از امور ثبوتی همینگونه هسـتند که مانع از تحقق ظهور می شونـد پس اگر ثابت شد در دسـتگاه ذهن امکان نـدارد چنین معنایی تصور پیـدا کند در اینصورت هیچ ظهوری برای آن معنا شـکل نمی گیرد به خلاف جایی که چنین چیزی نیست بلکه عرف به سـبب اشـکال ثبـوتی حکم می کنـد که در ذهن متکلم معنـای دیگری وجـود دارد در اینصـورت اشـکال ثبوتی مـانع شـکل گیری ظهور طبق آن معنـا نمی باشـد بلکه تنها اثری که دارد این است که کسـی که چنین اشـکالی برای او وجود دارد در ذهن خودش چنین معنایی امکان نـدارد شـکل بگیرد، اما اینکه دیگران نتواننـد تخیل کنند که در ذهن او چنین معنایی شـکل گرفته است ثابت نمی شود. مثلا جسـمانیت خدا مستحیل است و خدای متعال نمی تواند بفرماید مراد از «یدا الله فوق ایـدیهم» یـد جسـمانی است امـا این موجب نمی شود که کسـی که به این برهـان توجه نـدارد چنین معنـایی را از این آیه شریفه استظهار نکند.

بنابراین اگر اشـکال ثبوتی به گونه ای است که آن اشـکال به ذهن عرف نمی آیـد(نقش اول) ولی منع تکوینی در ذهن ایجاد نمی کنـد، در اینصورت نمی توان گفت اشـکال ثبوتی مانع انعقاد ظهور می شود، چون اغراء به جهل لازم می آیـد، بلکه باید اشکال اثباتی نیز وارد شود تا بتواند دلیل را ناتمام کند.

حال اگر اشکال اثباتی وجود داشته باشد دیگر نیازی به اشکال ثبوتی نیست و فقط یک فائده علمی دارد.

همانگونه که بیان شد دو اشکال اساسی به احتمال پنجم وجود دارد:

جواب به اشکال اساسی اول

اشکال اول این بود که اراده جامع، مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معناست و استعمال لفظ در اکثر از معنا محال است.

ص: ۲۸۹

جواب اول: جواب مبنایی

استعمال لفظ در اکثر از معنا محال نیست در نتیجه اشکال ثبوتی وجود ندارد چون مبنای استحاله این است که استعمال لفظ در معنا به معنای افناء لفظ در معناست به همین دلیل افناء لفظ در دو معنا معقول نیست در حالیکه این مبنا تمام نیست چون استعمال اصلا افناء نیست بلکه اتیان به علامت است و ممکن است یک چیز، علامت دو یا سه امر باشد.

جواب دوم: جواب بنایی

همانگونه که شیخنا الاستاد محقق حائری«ره» فرموده است در این موارد استعمال لفظ در اکثر از معنا اتفاق نمی افتد بلکه اشکال اجتماع لحاظین ممکن است پیش بیاید، چون فعل «یکلف» به «ما»ی موصول تعلق نگرفته تا گفته شود اگر حکم باشد مفعول مطلق و اگر مال یا فعل باشد مفعول به است، بلکه فعل«یکلف» به مستثنای محذوف تعلق گرفته است و «ما»ی موصول متعلق به «الا» است و به واسطه الا فقط از جمله قبل اخراج شده است لذا اگر در جمله قبل مولا فرموده بود «لا یکلف الله نفسا بشیئ و حکم الا ما آتاها» اشکالی وارد نمی شد چون اثر «الا» اخراج است و در اخراج فرقی نمی کند اخراج از مفعول به باشد و یا اخراج از مفعول مطلق، بنابراین در ناحیه «ما»ی موصول اشکالی پیش نمی آید بلکه اشکال در ناحیه مستثنی منه مقدر پیش می آید که نسبت به آن لفظی وجود ندارد پس اشکال استعمال لفظ در اکثر از معنا وارد نمی شود، لکن اشکال اجتماع دو لحاظ در اینجا وارد می شود به این معنا که تصور جامع مستلزم لحاظ مفعول به و مفعول مطلق برای فعل «یکلف» می باشد و اجتماع لحاظین نیز محال است.

ص: ۲۹۰

بررسی جواب دوم

مناقشه در فرمایش محقق حائری«ره»

فرمایش شیخنا الاستاد«ره» فرمایش دقیقی است که در کلمات دیگران ندیدم لکن ممکن است کسی بخواهد به جواب ایشان اشکال کند که؛ همانطور که گفته شده است استثنای از نفی، اثبات و استثنای از اثبات، نفی است، آیه شریفه «لا یکلف الله نفسا الا ما آتاها» استثنای از نفی است، یعنی متفاهم عرفی از این آیه شریفه «الا یکلّف بما آتاها» می باشد، حال اگر مراد از «ما»ی موصول، حکم باشد مفعول مطلق برای «یکلف» می شود که مستظهر از کلام است و اگر مراد از «ما»ی موصول، فعل یا مال باشد مفعول به آن می شود، بنابراین این اشکال پیش می آید که «ما»ی موصول، مفعول به یا مفعول مطلق «یکلف» است که لازمه استثناء می باشد در نتیجه اشکال استعمال لفظ در اکثر از معنا عود می کند.

پاسخ به مناقشه

مناقشه فوق نسبت به قضیه معقوله صحیح است اما ربطی به مستعمل فیه ندارد چون لازمه اخراج به وسیله «الا» این است که گفته شود: «الاـ یکلّف بما آتاها» یعنی اخراج به دلالت التزام دلالت می کند که یک قضیه موجبه معقوله وجود دارد در اینصورت اشکال اجتماع دو لحاظ وجود دارد اما اشکال استعمال لفظ در اکثر از معنا به وجود نمی آید چون در اینجا لفظی به کار برده نشده است.

بنابراین فرمایش استاد فرمایش حقی است پس وجهی برای استحاله وجود ندارد چون استعمال لفظ در اکثر از معنا پیش نمی آید.

## اصول عملیه/برائت / استدلال به کتاب ۹۴/۱۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت / استدلال به کتاب

ص: ۲۹۱

جواب به اشکال اساسی دوم

اشکال اساسی دوم این بود که در این مقام اجتماع لحاظین متهافتین لازم می آید چون اگر از «ما»ی موصول اراده حکم شده باشد گوینده باید مفاد «ما» را حالتی از حالات تکلیف ببیند و وقتی از «ما»ی موصول فعل و سایر امور اراده شده باشد باید «ما» را از اموری که تکلیف بر او واقع می شود ببیند، پس در اینجا دو ملاحظه متغایر پیش می آید که ثبوتا ممتنع است.

برای تخلص از این اشکال وجوه عدیده ای در کلمات وجود دارد که عمده آنها ممکن است دو وجه باشد؛

جواب اول: اراده معنای لغوی در تکلیف

این اشکال در صورتی لازم می آید که تکلیف در آیه شریفه به معنای اصطلاحی، یعنی حرمت و وجوب معنا شود، اما در لغت به این معنا نیست به خصوص در زمان صدور آیه شریفه، چون معنای لغوی «تکلیف» ایقاع در مشقت است، پس معنای آیه شریفه می شود «لا یوقع الله فی المشقه نفسا الا ما آتاها»، در اینصورت چه مراد از «ما»ی موصول حکم باشد و چه فعل یا مال باشد «ما»ی موصول مفعول به می شود، پس اجتماع لحاظ های مختلف لازم نمی آید چون هم ایجاب و تحریم ایقاع در مشقت است و هم فعلی که بر عهده مکلف قرار می گیرد ایقاع در مشقت است.

این جواب می تواند پاسخی به اشکال قبل یعنی اشکال

استعمال لفظ در اکثر از معنا نیز باشد که عده ای از بزرگان آن را بیان کرده اند.

مناقشه به جواب اول

مناقشه اول: ظهور آیه در معنای اصطلاحی

در منتقی الاصول فرموده است معنای لغوی در این آیه شریفه خلاف ظاهر است و آنچه که ظاهر است همان معنای اصطلاحی یعنی حکم تکلیفی می باشد و قرینه ای نیز در اینجا برآن وجود ندارد.

ص: ۲۹۲

«أنه خلاف الظاهر من لفظ التكليف، فانه يساوق الحكم و لا ظهور له فی المعنی اللغوی»(۱) .

این مطلب صحیح است چون درست است که در زمان ما بعید نیست که «یکلف» ظهور در معنای اصطلاحی داشته باشد لکن در زمان نزول آیه به نظر می رسد «یکلف» ظهور در معنای لغوی داشته باشد به همین دلیل «یکلف» بدون هیچ مجازیتی به فعل یا حکم نسبت داده می شود و یا حتی نسبت به کسی که برای او تکلیف معنا ندارد نیز اطلاق می شود مثل اینکه کسی بگوید: «کلّفنی هذا الطفل» که در اینصورت تکلیف کردن از جانب طفل معنا ندارد بلکه به این معناست که او مرا به مشقت انداخت.

مناقشه دوم: ظهور آیه در معنای لغوی دیگر

در تسدید الاصول آمده است که اگر معنای تکلیف ایقاع در مشقت باشد باید اسناد تکلیف به فعل بدون واسطه «من» صحیح نباشد و آن فعل باید مفعول نشویه و مفعول منه «یکلف» باشد، چون معنا این می شود که «اوقعه فی المشقه من ناحیه الصلوه او الصوم»، در حالیکه در لغت عرب واژه «یکلّف» بدون واسطه به فعل، متعدی می شود، پس معلوم می شود معنای تکلیف ایقاع در مشقت نیست بلکه معنای تکلیف «حمل الشیء بمشقه» است.

بنابراین اگر مقصود از «ما»ی موصول جامع باشد اشکال باز می گردد چون وقتی تکلیف، به معنای تحمیل به همراه مشقت است اگر مراد از «ما»ی موصول ایجاب و تحریم باشد، در اینصورت به معنای نوعی از تحمیل به همراه مشقت است نه اینکه تحمیل بر آن واقع شود، در نتیجه «ما»ی موصول مفعول مطلق می شود، اما این معنا وقتی که نسبت به فعل در نظر گرفته می شود بر آن واقع می شود در نتیجه در صورتی که مراد از «ما»ی موصول فعل باشد مفعول به می شود، پس سلمنا که معنای تکلیف معنای مصطلح نباشد و معنای لغوی باشد لکن اشتباه در این است که معنای لغوی، ایقاع در مشقت نیست تا اشکال برطرف شود بلکه معنای آن تحمیل به همراه مشقت است در نتیجه اشکال برطرف نمی شود؛



---

۱- (۱) - .منتقی الأصول، ج ۴، ص: ۳۸۰

«فتفسیر مادّه التکلیف بالإیقاع فی المشقّه لا ینطبق علی معناه الحقیقی؛ لأنّه لا یصحّ تعدیته إلی الفعل المکلّف به بلا واسطه، بل بواسطه «من»؛ و لأجله عبّر عنه بالمفعول منه، مع أنّ ماده التکلیف لا ریب فی تعدیتها الی ذاک الفعل بلا واسطه، فلا محاله یکون التکلیف مرادفا لمعنی التحمیل بمشقه، فإنّه یصحّ أن یقال: إنّ الفعل ممّا حمّل بمشقّه علی المکلّف، و حینئذ فلا یصحّ إراده المفعول به حقیقه من الموصول إلّا فی خصوص الأفعال، و لا یعمّ الأحکام و التکالیف، اللهمّ إلّا بالاسناد المجازی الّذی مرّ ذکره»(۱) .

این مناقشه نیز مطلب خوبی است که دقیق تر از اشکال منتقی است ولی مطلبی که در عبارت ایشان است این است که اگر تکلیف را به معنای تحمیل گرفتیم در اینصورت ایشان می گوید مفعول بدون واسطه است. شاید مقصود ایشان این است که می شود بدون واسطه باشد نه اینکه دیگر با واسطه استعمال نمی شود.

پس این راه نیز نمی تواند حلال این مشکل باشد، پس یقین به ارتفاع اشکال ثبوتی نمی کنیم.

مناقشه سوم: لزوم حمل بر امر ارشادی در صورت اراده معنای اصطلاحی

قرینه دیگری که برخی اقامه کرده اند بر اینکه معنای لغوی اراده نشده این است که اگر معنای «تکلیف» ایقاع در مشقت باشد لازمه آن این است که کلام حمل بر یک امر ارشادی شود نه امر تاسیسی از طرف شارع، به خلاف معنای اصطلاحی که وضع و رفع آن به ید شارع است و امر تاسیسی می شود، چون عقل نیز می گوید نمی توان نسبت به تکلیف غیر منجزی که اعلام نشده مکلف را به کلفت انداخت، و اصل در امر، تاسیسی بودن است نه ارشادی بودن، شاید این اشکال از محقق عراقی«ره» در مقالات باشد.



---

۱- (۲) - .تسدید الأصول، ج ۲، ص: ۱۲۷

جواب به مناقشه سوم

این فرمایش هم نمی تواند قرینه باشد بله اگر بدون فائده می شد می توانست قرینه باشد اما اگر فائده ای بر آن مترتب باشد این اشکال وارد نمی شود چون عده ای هستند که مبنایشان حق الطاعه است و عده ای نیز مردد بین حق الطاعه و مبانی دیگر هستند در اینصورت فائده این آیه شریفه این است که تردید را از بین ببرد و تکلیف را منتفی نماید.

پس جواب اول به اشکال اساسی دوم به خاطر اشکال شیخنا الاستاد قابل برطرف کردن نیست.

جواب دوم به اشکال اساسی دوم

جواب دیگری که به اشکال اساسی دوم می توان داد و محقق عراقی«ره» آن را ذکر کرده است این است که قبول داریم که اگر تکلیف باشد می شود مفعول مطلق و اگر خصوص فعل باشد می شود مفعول به، لکن بین تکلیف و فعل جامعی می توان تصور نمود که باعث می شود نسبت «یکلف» به آن نه به نحو نسبت با مفعول مطلق باشد و نه به نحو نسبت با مفعول به، پس اجتماع دو لحاظ متهافت لازم نمی آید.

## اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۴/۱۲/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در وجه دوم برای امتناع معنای جامع «ما»ی موصول در آیه شریفه بود که عبارت بود از استحاله جمع بین دو لحاظ متفاوت و تا کنون سه وجه برای جواب از این مناقشه مطرح شده است.

وجه چهارم:

محقق عراقی«ره» در مقالات فرموده است: وقتی «ما» را به معنای جامع بین مال و حکم بگیریم جمع بین لحاظین متهافتین پیش نمی آید چرا که در این صورت نسبت جدید و سومی شکل می گیرد که نه مفعول مطلق است و نه مفعول به و ارتباط بین فعل با «ما» به وسیله آن نسبت جدید می باشد شکل می گیرد.

ص: ۲۹۵

«مضافا إلی أنّ نسبه الفعل إلی الجامع بین المفعولین نسبه ثالثه، بلا لزوم اجتماع النسبتین، كما لا يخفى»(۱) .

شهید صدر«ره» در توضیح این مطلب فرموده اند : ما از نسبت مفعول مطلقی و مفعول بهی یک نسبت ثالثی را انتزاع می کنیم

که این نسبت ثالثه به آن جامع بین مال و تکلیف و فعل تعلق می گیرد؛

«أمّا المحقّق العراقی فقد أجاب علی الإشکال : بأنّنا ننتزع جامعا بین النسبتین تکون هی نسبه الفعل إلی الجامع بین المفعول المطلق و المفعول به »(۲) .

مناقشه در کلام محقق عراقی«ره»

اما اینکه خود محقق عراقی«ره» به توضیح شهید صدر«ره» راضی است یا خیر امر دیگری است، لکن مسئله این است که آیا چنین نسبتی وجود دارد که نه مفعول به باشد نه مفعول مطلق؟ بله اگه تصویر می شود رافع اشکال می بود لکن چنین تصویری نداریم یعنی اصلا معقول نیست و برهان بر عدم آن داریم، بنابر این فرمایش ایشان نه بیّن است چرا که توضیح نداده است و نه مبیّن است چرا که دلیل نیاورده است.البته اگر نگوییم که این فرمایش بیّن الخلاف است چرا که حالات مفعول از این حالات خارج نیست که یا حالتی از حالات فعل است که می شود مفعول مطلق ، یا مایقع علی الفعل است می شود مفعول به ، یا مایقع فیه الفعل که می شود مفعول فیه یا داعی است که می شود مفعول له و یا منشاء است که می شود مفعول منه، بنابر این چیز دیگر نداریم.



---

۱- (۱) - .مقالات الأصول ؛ ج ۲ ؛ ص۱۵۳

۲- (۲) - .مباحث الأصول ؛ ج ۳ ؛ ص۸۶

بررسی فرمایش شهید صدر«ره» در توضیح کلام محقق عراقی«ره»

اگر فرمایش شـهید صدر«ره» را در توضـیح کلام ایشان اخذ کنیم یعنی ما از بین مفعول به و مفعول مطلق یک جامعی را انتزاع می کنیم در این صـورت سوال این است که این جـامع چیست ؟ جـامع حقیقی یـا انـتزاعی؟ اگر مراد شـما عنوان انـتزاعی ربط است یعنی عنوانی را به اسم «ربط» انتزاع می کنید، در این صورت اشـکال این است که ربط یک مفهوم اسـمی است و مدلول هیئت نیست و مفهوم«ربط»به حمـل شایع موجب ربط نیست و این مفهوم نمی توانـد موجب ارتباط فعل با مفعول شود، مفهوم ربط به حمل شایع صـناعی ربط نیست، یعنی عنوان ربط که ربط نمی دهـد بلکه واقع الربط که معنای حرفی است موجب ربط است و این واقع الربط که موجب ارتباط می شود هرگز جامعی نـدارد، بنابراین فرمایش ایشان ادعایی است که با ارتکاز عرفی و با تاریخ ادبیات مخالف است و لذا این فرمایش ایشان که نسبتی داریم که هیچ کدام از این نسبتها نیست صحیح نمی باشد.

اشکال شهید صدر«ره» به فرمایش محقق عراقی«ره»

شهید صدر «ره» به تشـقیق شـقوق متعددی پرداخته است و اشـکالی که به ایشان کرده اند این است که از اشکال ایشان روشن می شود که ظاهرا خلط بین مقام اثبات و مقام ثبوت نموده است.

شهیـد صـدر «ره» می گویـد فرضـا بپـذیریم که چنین جامعی بتوانـد مراد باشـد لکن اشکال این است که شـما به چه دلیل می فرماییـد که این جـامع اراده شـده است شایـد خصوص مفعول به یـا مفعول مطلق اراده شـده، بـا اطلاق هم که نمی شود این را استفاده کرد چرا که مثلا وقتی نمی دانیم که حمار فقط برای الاغ وضع شده یا مطلق چهار پایان، در این صورت ممکن نیست که اخـذ به اطلاـق کنیم چرا که اجمـال است و معنـا معلوم نیست تـا اطلاـق گیری کنیم، در مانحن فیه نیز اطلاق گیری ممکن نیست و دلیلی بر تعیین معنای خاص که مثلا مقصود مفعول مطلق است یا مفعول به یا جامعی بین او دو، نداریم.

جواب از اشکال شهید صدر«ره»

محقق عراقی«ره» در مقام جواب از استحاله بود یعنی قصد داشت که بفرماید ثبوتا ممکن است در حالی که اشکال شهید صدر«ره» مربوط به مقام اثبات می باشد.

نتیجه: استدلال به آیه شریفه ممکن نیست چرا که نه احتمال اول و نه پنجم که برای استدلال مفید بودند اگر نگوییم خلاف ظاهر هستند لااقل دلیلی نداشتند.

منهج دوم برای تمسک به آیه شریفه

اما طریقه دوم برای استدلال به آیه، اخذ به روایاتی است که در ذیل آیه آمده است؛

دو روایت داریم که در یکی مسلما حضرت به آیه شریفه استشهاد فرموده اند و در روایت دیگری اشعار به استشهاد دارد؛

«عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ أَدَاةٌ يَنَالُونَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ قَالَ لَا قُلْتُ فَهَلْ كُلِّفُوا الْمَعْرِفَةَ قَالَ لَا إِنَّ عَلَى اللَّهِ الْبَيَانَ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ الْعِبَادَ إِلَّا وُسْعَها وَ لَا يُكَلِّفُ نَفْساً إِلَّا ما آتاها»(۱) .

از اینکه حضرت فرمودند خداوند چنین اسبابی را قرار نداده روشن می شود که مراد مراتب بالای از معرفت است و الا برای مراتب ادنای معرفت اسباب آن قرار داده شده است.

تقریب استدلال

مقدمه اول: امام علیه السلام فرمودند مردم مکلف به معرفت نشدند چرا که «علی الله البیان» اما چرا «علی الله البیان»؟ به این دلیل که «لایکلف الله نفسا الا ما آتاها»،از این استشهاد حضرت به این آیه برای لزوم بیان، به دست می آید که «ما آتاها» به معنای بیان است.



---

۱- (۳) - .المحاسن، ج ۱، ص: ۲۷۷

مقـدمه دوم: وقتی که آتاها به معنای بیّنها شد قهرا به تناسب حکم و موضوع مراد از موصول نیز تکلیف است و ربطی به مال و فعل ندارد.

بنـابر این حسب استشـهاد حضـرت به آیه شـریفه روشن می شود که معنا این است «لایکلف الله نفسا الاتکلیفا بیّنها» و اسـتدلال تمام می شود.

اشکالات استدلال به حدیث عبد الاعلی

اشکال اول

این روایت با این معنا نیز سازگار است که «آتاها» به معنای «اقدرها» باشد.

توضـیح: علی الله البیان به چه معناست و متعلق بیان چیست؟ بیان تکلیف به معرفت یا بیان خود معرفت و صـفات الهی؟ احتمال دارد که مراد همین دومی باشـد یعنی سائل عرض می کنـد که آیا مردم تکلیف به معرفت شـده اند، حضـرت جواب می دهند خیر چرا که خود خداونـد بایـد بیان کنـد یعنی خود این معرفت را بیان کنـد چرا که خداونـد اسـبابش را قرار نداده است و لذا حضـرت اول آیه لایکلف الله نفسا الا وسعا را خواندند و سپس آیه دیگر را، بلکه حتی با توجه به اینکه حضرت اول آن آیه را خواندند ظهور در این دارد که مراد همین معنای دوم است.این جواب از مرحوم شیخ انصاری می باشد.

از این روایت یک نکته اصولی نیز اسـتفاده می شود که آیا قـدرت شـرط تکلیف است یا شـرط تنجیز و همچنین از این مطلب فرمـایش امـام «ره» اسـتفاده می شود مبنی بر اینکه خطابـات قانونیه است و شامل عاجزین نیز می شود، در حالی که این روایت می فرماید اصلا تکلیفی در کار نیست نه اینکه هست و منجز نیست.

## اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۴/۱۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

خلاصه مباحث گذشته:

کلام در منهج دوم برای استدلال به آیه شریف بود، حاصل مطلب این بود که در روایت عبد الاعلی امام علیه السلام به آیه «لا یکلّف الله نفسا الاـ ما آتاها» استشهاد کردند، مطابق این روایت به قرینه «علی الله البیان» مراد از «آتاها»، «بیّنها» می باشد، در نتیجه به تناسب حکم و موضوع مراد از «ما»ی موصول، یا تکلیف می باشد و یا مراد معنای جامع است که قابل تطبیق بر حکم نیز می باشد، پس از این روایت استفاده می شود که یا احتمال اول از آیه شریفه اراده شده و یا احتمال پنجم و طبق هر کدام از این دو احتمال استدلال به آیه شریفه بر برائت تمام است.

در پاسخ به این استدلال وجوهی گفته شده است، وجه اول این بود که استشهاد امام علیه السلام با اینکه مراد از «ما»ی موصول، فعل و مراد از «ایتاء» اقدار باشد نیز سازگار است، چون مراد از «علی الله البیان»، بیان در تکلیف نیست بلکه به معنای این است که وقتی خداوند بیان نکرد امر غیر مقدور می شود، پس از باب اینکه غیر مقدور است تکلیف ثابت نمی شود.

اشکال دوم: عدم ارتباط روایت با برائت شرعیه

این روایت نسبت به خلاف مدعا ادلّ است تا نسبت به مدعا، چون از استشهاد امام علیه السلام می فهمیم که مدلول این روایت برائت شرعیه نیست، چون اگر مقصود آیه شریفه برائت شرعیه بود استشهاد امام علیه السلام به این آیه تمام نبود، چون سائل وقتی سوال می کند: «هل کلّفوا بالمعرفه؟» مراد او حکم واقعی است که آیا خدای متعال در دین این تکلیف را بر عهده مردم گذاشته تا دنبال معرفت بروند یا خیر؟ از طرف امام علیه السلام نیز چون امام مبیّن حکم واقعی است و شک ندارد تا بخواهد برائت جاری نماید. پس معلوم می شود امام علیه السلام می خواهد بفرماید به حسب حکم واقعی معرفت واجب نیست در اینصورت استدلال به آیه ای که می گوید در ظرف شک تکلیف نیست معنا ندارد، پس همین مطلب قرینه می شود بر اینکه آیه شریفه نمی خواهد در ظرف شک در حکم واقعی سخن بگوید، در نتیجه این آیه در مقام بیان حکم ظاهری و برائت نیست، بلکه آیه شریفه در صدد بیان معنای دیگری می باشد که یا همانطور که قبلا استظهار شد «اقدار» است و یا مراد از آیه شریفه این است که تکالیف واقعیه در جایی ثابت است که علم وجود داشته باشد به این معنا که در جایی که علم نداشته باشیم تکلیف واقعی نیز وجود ندارد پس در جایی که علم به تکلیف نداریم قطع به عدم تکلیف پیش می آید.

ص: ۳۰۰

اشکال سوم: لزوم تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه دلیل

ممکن است گفته شود اگر فرض شود که مراد از «آتاها» در آیه شریفه «بیان» است لکن باز هم استدلال به این روایت برای

برائت، صحیح نیست چون تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه پیش می آید.

توضیح اشکال این است که روایت می گوید خدا در جایی تکیف می کند که بیان کرده باشد نه اینکه ایصال کرده باشد، در حالیکه کسی که می خواست به آیه برای برائت تمسک کند می گفت: «لا یکلف الله الا ما ابلغها»، لکن این روایت دلالت بر ایصال و ابلاغ نمی کند بلکه فقط دلالت بر بیان دارد و در موارد شک در تکلیف، نمی توان قائل به عدم البیان شد چون چه بسا بیان صورت گرفته ولی ظلم ظالمین مانع از آن شده است.

حال اگر در موارد شک در بیان، برای اثبات عدم البیان به این روایت تمسک شود، تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه است چون ممکن است بیان کرده باشد ولی به دست ما نرسیده باشد. شبیه چیزی که در ادله برائت می آید مثل «کل شیئ مطلق حتی یرد فیه النهی» چون اشکال می شود که ممکن است نهی وارد شده باشد ولی به دست ما نرسیده باشد، بنابراین تمسک به دلیل «کل شیئ مطلق» تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل است.

جواب به اشکال سوم

به دو وجه می توان از اشکال سوم تخلص جست؛

جواب اول: وجود اصل منقّح موضوع

جواب اول این است که درست بیان، غیر از ایصال است ولی در اینجا اصل منقّح موضوع وجود دارد و بوسیله آن می توان «عدم البیان» را ثابت نمود، چون در اینجا شک در بیان وجود دارد و با استصحاب عدم بیان - که اصل عدم ازلی است- عدم بیان ثابت می شود در نتیجه موضوع آیه درست می شود و برائت ثابت می شود، این استصحاب نیز استصحاب در شبهات حکمیه نیست تا طبق برخی مبانی مورد اشکال قرار بگیرد.

ص: ۳۰۱

ان قلت

اگر بنا باشد با اصل منقّح موضوع، عدم البیان ثابت شود در اینصورت دیگر نیازی به آیه شریفه نمی باشد چون وقتی بیان نشد حالت انتظاریه ای برای تکلیف وجود ندارد و عقل نیز عقاب بر آن را قبیح می داند.

قلت

ممکن است اینگونه جواب داده شود که وقتی شارع بر چیزی تعبد می کند بنابر اینکه مصادفت حکم عقلی و حکم شرعی اشکال نداشته باشد، منافاتی نیست که هم موضوع حکم عقل درست شود و هم موضوع حکم شرع درست شود، بنابراین اشکالی ندارد هم موضوع برای برائت عقلیه و هم موضوع برای برائت شرعیه درست شود. پس وقتی که شارع تعبد کرد که من بیان نکرده ام به دنبال آن عقل حکم به قبح می کند بلکه عقل حکم به اقبح بودن عقاب می کند.

ثانیا جعل برائت شرعیه ممکن است برای کسانی باشد که برائت عقلی را قبول ندارند.

جواب دوم: وجود قرینه بر اینکه مراد از بیان بیان واصل است

مقصود از بیان در اینجا بیان واقعی غیر موصَل نیست بلکه مقصود همان بیانی است که در قاعده قبح عقاب بلا بیان گفته می شود و آن بیان واصل است، در این قاعده آنچه که مراد است و عبد آن را می فهمد بیان واصل است اگر چه عقل نسبت به عدم بیان واصل نیز حکم به قبح عقاب می کند، پس به تناسب حکم و موضوع که برای تکلیف وصول لازم است ثابت می شود که مراد از بیان، بیان واصل است. علاوه بر اینکه بیان بدون وصول صادق نیست مثلا اگر کسی قانونی را وضع کند اما آن را ابلاغ نکند صحیح نیست گفته شود این قانون را بیان کرده است، پس لازمه بیان، ابلاغ می باشد، بله مگر کسی بگوید مقصود از بیاناتی که در لسان شارع وارد شده این نیست که برای هر شخصی بیان شده باشد بلکه مقصود این است که در معرض وصول قرار بگیرد پس اگر به واسطه حوادث خارجی و ظلم ظالمین، آن احکام به ما نرسیده باشد با بیان واصل منافات ندارد.

ص: ۳۰۲

## اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۴/۱۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

اشکال چهارم: اشکال سندی

عبد الاعلی در این روایت مردد بین دو نفر است، یکی عبدالاعلی مولی آل سام و دیگری عبدالاعلی بن اعین البجلی یا به نسخه دیگر العجلی، راهی نیز برای توثیق خاص این دو نفر وجود ندارد چون کتب رجالی مثل رجال نجاشی و یا رجال شیخ طوسی توثیقی در مورد این دو نفر ندارند، بله شیخ مفید«ره» در رساله عددیه عنوان عبدالاعلی بن اعین را جزء فقها و موثقین ائمه علیهم السلام برشمرده است ولی چون اسم پدر هر دو «اعین» می باشد به همین دلیل معلوم نیست عبدالاعلی بن اعین که ایشان توثیق نموده کدام یک از این دو نفر است، بنابراین، این مقدار از توثیق، در تصحیح روایت کفایت نمی کند.

جواب اشکال چهارم

جواب اول

بنابر مبنای مختار مبنی بر صحت روایات کافی تصحیح این روایت سهل است چون این روایت در کافی نیز نقل شده است.

فائده عامه

در اینجا نکته ای وجود دارد که به تناسب ذکر می شود و آن اینکه ممکن است گفته شود توثیقات شیخ مفید«ره» در رساله عددیه به شکلی که محقق خویی«ره» برداشت کرده است تمام نیست، چون محقق خویی«ره» اینگونه از کلام شیخ مفید«ره» استفاده کرده است که تمام کسانی که در روایات داله بر اینکه ماه رمضان کم و زیاد می شود «یزید و ینقص»هستند، همگی افراد برجسته و مورد وثوق ائمه علیهم السلام می باشند چون همه آنها مشمول توثیق شیخ مفید«ره» هستند.

اگر این مطلب صحیح باشد وثاقت نزدیک به ۱۸ نفر از رجال حدیث ثابت می شود.

ص: ۳۰۳

توضیح مطلب

بحثی در روایات وجود دارد و آن اینکه آیا ماه رمضان مثل بقیه ماهها گاهی ۲۹ روز و گاهی ۳۰ روز است یا اینکه ماه رمضان همیشه ۳۰ روز است، برخی روایات دلالت بر قول دوم دارند یعنی مفاد آنها ظهور در این دارد که ماه رمضان همیشه ۳۰ روز است، برخی از محدثین نیز قائل به آن شده اند، شیخ مفید«ره» رساله «جوابات اهل الموصل فی العدد و الرؤیه» را برای رد همین قول تالیف کرده و ثابت کرده که فرقی بین ماه رمضان و بقیه ماه ها وجود ندارد و روایات مذکور روایاتی است که

سند آنها ضعیف است و برخی از آنها مجعول می باشد به خلاف روایاتی که دلالت بر عدم فرق بین ماه رمضان و بقیه ماه ها می کنـد که روایات متعددی در این زمینه وجود دارد و سـند آنها نیز صـحیح می باشد و افراد موثقی آن روایات را نقل کرده اند. ایشان تعدادی از این روایات را ذکر می کند و سند آنها را بر می شمرد.

عبارت شیخ مفید«ره» که مشتمل بر توثیق راویان این احادیث است در ذیل می آید:

«و أما رواه الحدیث بأن «شـهر رمضان شـهر من شهور السنه یکون تسعه و عشرین یوما و یکون ثلاثین یوما» فهُم فقهاء أصحاب أبی جعفر محمد بن علی و أبی عبد الله جعفر بن محمد و أبی الحسن موسی بن جعفر و أبی الحسن علی بن موسی و أبی جعفر محمـد بن علی و أبی الحسن علی بن محمد و أبی محمد الحسن بن علی بن محمد ص و الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال و الحرام و الفتیا و الأحکام الـذین لا یطعن علیهم و لا طریق إلی ذم واحـد منهم و هم أصـحاب الأصول المـدونه و المصـنفات المشهوره»(۱) .



---

۱- (۱) - الرد علی أصحاب العدد - جوابات أهل الموصل، ص۲۵.

در استظهار از عبارت فوق چند قول وجود دارد:

قول اول

قول اول که اوسع الاقوال است این است که این عبارت می خواهد بگوید تمام افرادی که روایات «یزید و ینقص» را نقل کرده اند، چه در این رساله ذکر شده باشند و چه ذکر نشده باشند ثقه هستند به همین دلیل اگر روایتی در این مورد در تهذیب و یا من لا یحضر دیده شد مشمول این شهادت می شود.

قول دوم

قول دوم که محقق خویی«ره» قائل به آن است این است که توثیق شیخ مفید«ره» در این عبارت، همه افرادی که در اسناد روایات مذکور در این رساله و رساله مصباح النور شیخ مفید(که این رساله به دست ما نرسیده است) هستند را شامل می شود.

قول سوم

قول سوم این است که مراد شیخ مفید«ره» خصوص آنچه که در رساله عددیه است می باشد.

قول چهارم

قول دیگر که برخی از فضلای معاصر نیز آن را اختیار کرده اند این است که شیخ مفید«ره» می فرماید در روایاتی که دال بر این مطلب است ثقاتی وجود دارند، نه به این معنا که همه روات آن ثقه هستند بلکه ثقاتی در این روایات وجود دارد و عبارت شیخ مفید«ره» بیش از این دلالتی ندارد. نتیجه این قول این است که صحت هیچکدام از روایات رساله عددیه ثابت نمی شود، قائلین این قول شواهدی نیز برای مدعای خود ذکر می کنند، یکی از این شواهد این است که در این روایات اسنادی وجود دارد که مشتمل بر افرادی است که شیخ مفید«ره» آنها را تضعیف نموده است مثل محمد بن سنان که چند صفحه قبل از نقل این روایات او را تضعیف کرده است و یا اینکه راویان این روایات را توصیف کرده به کسانی که صاحب تصانیف و مشهور هستند در حالیکه افرادی در سلسله سند این روایات وجود دارند که مشهور و یا صاحب تصنیف نیستند پس معلوم می شود که ایشان مقصودش عام استغراقی نیست، بلکه مرادش این است که در میان این راویان افراد ثقه ای نیز وجود دارند.

قول پنجم

این قول که به ذهن بنده آمده این است که ایشان تمام مَن وقع فی السند را توثیق نمی کند بلکه کسانی که بالمباشره از امام علیه السلام نقل کرده اند را توثیق می کند، از این رو ثقه نبودن محمد بن سنان نقض به کلیت شهادت شیخ مفید«ره» نمی باشد چون محمد بن سنان راوی مباشر از امام علیه السلام نیست.

اثبات قول پنجم

برای اثبات قول پنجم عبارت شیخ مفید«ره» باید ملاحظه شود تا بتوان از آن استفاده کرد که توثیق عام شیخ مفید فقط راوی مباشر از امام علیه السلام را شامل می شود، ایشان در ابتدا روایات دال بر اینکه ماه رمضان همیشه ۳۰ روز است را نقل می کند؛

«و أما ما تعلق به أصحاب العدد فی أن شهر رمضان لا یکون أقل من ثلاثین یوما فهی أحادیث شاذه قد طعن نقاد الآثار من الشیعه فی سندها و هی مثبته فی کتب الصیام فی أبواب النوادر و النوادر هی التی لا ـ عمل علیها. و أنا أذکر جمله ما جاءت به الأحادیث الشاذه و أبین عن خللها و فساد التعلق بها فی خلاف الکافه إن شاء الله.فمن ذلک حدیث رواه محمد بن الحسین بن أبی الخطاب عن محمد بن سنان عن حذیفه بن منصور عن أبی عبد الله ع قال شهر رمضان ثلاثون یوما لا ینقص أبدا و هذا الحدیث شاذ نادر غیر معتمد علیه طریقه محمد بن سنان و هو مطعون فیه لا تختلف العصابه فی تهمته و ضعفه و ما کان هذا سبیله لم یعمل علیه فی الدین»(۱) .

ص: ۳۰۶

---

۱- (۲) – الرد علی أصحاب العدد – جوابات أهل الموصل، ص۱۹.

سپس ایشان روایات دیگر این طائفه را ذکر می کند تا اینکه روایت محمد بن اسماعیل را نقل کرده و می گوید:

«و هذا الحدیث شاذ مجهول الإسناد لو جاء بفضل صدقه أو صیام أو عمل بر لوجب التوقف فیه فکیف إذا جاء بشی ء یخالف الکتاب و السنه و إجماع الأمه»(۱) .

و پس از این نیز برخی روایات دیگر را ذکر کرده و به سند آنها اشکال می کند، نکته ای که مهم است این است که شیخ مفید«ره» به برخی از افراد سند این روایات اشکال می کند نه به همه آنها، چون برخی دیگر از افراد این سندها را قبول دارد و در جاهای دیگر به آنها استناد می کند، سپس ایشان اضافه می کند:

«فهذه الأحادیث الثلاثه مع شذوذها و اضطراب سندها و طعن العلماء فی رواتها هی التی یعتمدها أصحاب العدد المتعلقون بالنقل(یعنی کسانی که فقط به نقل اعتماد می کنند به عبارت دیگر یعنی همان اخباری های محض) و قد بینا ضعف التعلق بها بما فیه کفایه و الحمد لله»(۲) .

همانطور که بیان شد از اینجا به بعد ایشان روایات دال بر «یزید و ینقص» را ذکر می کند و می گوید راویان این احادیث اصحاب ائمه علیهم السلام هستند؛

«و أما رواه الحدیث بأن شهر رمضان شهر من شهور السنه یکون تسعه و عشرین یوما و یکون ثلاثین یوما فهم فقهاء أصحاب أبی جعفر محمد بن علی و أبی عبد الله جعفر بن محمد و أبی الحسن موسی بن جعفر و أبی الحسن علی بن موسی و أبی جعفر محمد بن علی و أبی الحسن علی بن محمد و أبی محمد الحسن بن علی بن محمد ص و الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال و الحرام و الفتیا و الأحکام الذین لا یطعن علیهم و لا طریق إلی ذم واحد منهم و هم أصحاب الأصول المدونه و المصنفات المشهوره و کلهم قد أجمعوا نقلا و عملا علی أن شهر رمضان یکون تسعه و عشرین یوما نقلوا ذلک عن أئمه الهدی ع و عرفوه فی عقیدتهم و اعتمدوه فی دیانتهم. و قد فصلت أحادیثهم بذلک فی کتابی المعروف بمصباح النور فی علامات أوائل الشهور و أنا أثبت من ذلک ما یدل علی تفصیلها إن شاء الله. فممن روی عن أبی جعفر محمد بن علی الباقر ع أن شهر رمضان شهر من الشهور یصیبه ما یصیب الشهور من النقصان أبو جعفر محمد بن مسلم»(۳) .



---

۱- (۳) - الرد علی أصحاب العدد - جوابات أهل الموصل، ص۲۲ .

۲- (۴) - الرد علی أصحاب العدد - جوابات أهل الموصل، ص۲۵.

۳- (۵) - .همان

ابو جعفر محمد بن مسلم یک راوی مباشر است که شیخ مفید«ره» پس از ذکر نام او سند روایت او را نیز نقل می کند؛

«أخبرنی بـذلک أبو غالب أحمـد بن محمد الزراری رحمه الله عن أحمد بن محمد عن أحمد بن الحسن بن أبان عن عبد الله بن جبله عن العلاء عن محمد بن مسـلم عن أبی جعفر ع قال شـهر رمضان یصـیبه ما یصـیب الشهور من النقصان فإذا صمت تسعه و عشرین یوما ثم تغیمت السماء فأتم العده ثلاثین ...»(۱) .

تا اینکه پس از نقل روایات به این روایت می رسد که در سند آن محمد بن سنان قرار گرفته که قبلا او را تضعیف کرده بود لکن اینگونه جواب داده می شود که محمد بن سنان راوی مباشر از امام علیه السلام نیست بلکه ابو الجارود راوی مباشر می باشد؛

« و روی محمد بن سنان عن أبی الجارود قال سمعت أبا جعفر محمد بن علی ع یقول صم حین یصوم الناس و أفطر حین یفطر الناس فإن الله جعل الأهله مواقیت »(۲) .

تا اینکه ایشان پس از نقل روایات فهرستی از راویانی که این مضمون را نقل کرده اند بیان می کند که همه آنها راویان مباشر از ائمه علیهم السلام هستند؛

«و روی کرام الخثعمی و عیسی بن أبی منصور و قتیبه الأعشی و شعیب الحداد و الفضیل بن یسار و أبو أیوب الخزاز و فطر بن عبد الملک و حبیب الجماعی و عمر بن مرداس و محمد بن عبد الله بن الحسین و محمد بن الفضیل الصیرفی و أبو علی بن راشد و عبید الله بن علی الحلبی و محمد بن علی الحلبی و عمران بن علی الحلبی و هشام بن الحکم و هشام بن سالم و عبد الأعلی بن أعین و یعقوب الأحمر و زید بن یونس و عبد الله بن سنان و معاویه بن وهب و عبد الله بن أبی یعفور فیمن لا یحصی کثره مثل ذلک حرفا بحرف و فی معناه و فحواه و فائدته، و قد اختصرت ذکر المتون و الأسانید لئلا ینتشر به الکلام و أودعت ذلک فی کتابی مصباح النور فی علامات أوائل الشهور فمن أراد أن یقف علی التفصیل فیه و الشرح لمعانیه فلیلتمسه هناک إن شاء الله »(۳) .

ص: ۳۰۸

---

۱- (۶) - .الرد علی أصحاب العدد - جوابات أهل الموصل، ص۲۷

۲- (۷) - .الرد علی أصحاب العدد - جوابات أهل الموصل، ص ۳۰

۳- (۸) - .الرد علی أصحاب العدد - جوابات أهل الموصل، ص۴۳ تا ۴۶

بنابراین به نظر می رسد قول صحیح این است که شیخ مفید«ره» در رساله عددیه، فقط اصحاب مباشر از ائمه علیهم السلام را توثیق نموده است.

در اینجا فقط یک کلام باقی می ماند و آن اینکه ایشان فرمود همه این افراد، مشهور و صاحب تالیف هستند در حالیکه اینگونه نیست، جواب این نیز این است که در زمان ما این بزرگان مشهور نیستند و تالیف ندارند اما چه بسا در زمان شیخ مفید«ره» که قریب العصر با آنها بوده، این افراد معروف بوده اند، بنابراین آنچه که اقوی به نظر می رسد این است که ایشان راویان مباشر را توثیق می کند.

بنابراین آنچه که از توثیق شیخ مفید«ره» استفاده می شود وثاقت عبد الاعلی بن اعین است لکن چون او مردد بین دو فرد است اشکال برطرف نمی شود.

جواب دوم به اشکال سندی

ممکن است گفته شود عبدالاعلی بن اعین آل سام و بجلی یک نفر هستند و دو نفر نیستند لکن همانطور که محقق خویی«ره» در معجم فرموده نمی توان قائل به آن شد چون شیخ طوسی«ره» در اصحاب امام صادق علیه السلام هر دو را با یک نفر واسطه ذکر کرده است.

پس جواب دوم تمام نیست ولی این روایت به حسب سند به مبنای مختار اشکال ندارد.

## اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۴/۱۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در منهج دوم در استدلال به آیه شریفه«لا ـ یکلف الله نفسا الا ـ ما آتاها» بود، طبق منهج دوم، با توجه به روایات به آیه تمسک می شد، روایت اول یعنی روایت عبدالاعلی مورد بررسی قرار گرفت و نتیجه این شد که ضم این روایت به آیه شریفه، نافع برای استدلال به آیه شریفه نیست.

ص: ۳۰۹

روایت دوم: روایت حمزه الطیار

دومین روایتی که برای استدلال به آیه شریفه به آن تمسک شده است روایت حمزه بن طیار می باشد؛

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى وَ غَيْرُهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنِ ابْنِ الطَّيَّارِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنَّ اللَّهَ احْتَجَّ عَلَى النَّاسِ بِمَا آتَاهُمْ وَ عَرَّفَهُمْ »(۱) .

تقریب استدلال:

مقدمه اول: به قرینه ذکر «بما آتاهم» در این روایت ظاهر این است که عبارت امام علیه السلام ناظر به آیه ایتاء است.

مقدمه دوم: در اینجا «آتاهم» با واو تفسیر، به «عرّفهم» تفسیر شده است یعنی ایتاء در این روایت به معنای تعریف کردن و شناساندن است.

نتیجه: خداوند تکلیف نمی کند الا به تکلیفی که آن را تعریف کند و بشناساند، مخصوصا که در این روایت، از ماده «عرّف» استفاده شده است و ماده عرفان نیز علم به جزئیات است به خلاف ماده «علم» که مربوط به علم به کلیات است، در اینجا نیز «عرّفهم» یعنی تکلیف تک تک افراد به آنها شناسانده شده است، پس با توجه به این ماده نیز صحت استدلال به آیه شریفه تاکید می شود، بزرگانی مثل شیخنا الاستاد حائری«ره» نیز صرف نظر از اینکه این روایت شاهدی برای آیه شریفه است به خود این روایت برای اثبات برائت استناد کرده اند که در ادامه ادله برائت خواهد آمد.

اشکالات استدلال به این روایت

به این استدلال وجوهی از مناقشات شده است؛

اشکال اول: اشکال سندی



---

۱- (۱) - .الکافی (ط - الإسلامیه)، ج۱، ص۱۶۳

اشکال اول این است که حمزه الطیار مجهول الحال است و وجهی برای توثیقش نیست. بنابراین، روایت از حجیت ساقط می شود.

جواب به اشکال سندی

جواب اول: بودن روایت در کتاب کافی

بنابر مبنای مختار که روایات کافی را مشمول شهادت کلینی«ره» می داند و به همین دلیل کل روایات آن را حتی اگر ضعیف السند باشد حجت می داند این روایت حجت است و اشکال سندی آن برطرف می شود.

جواب دوم: اثبات وثاقت ابن طیار به واسطه شهادت شیخ طوسی«ره»

در سند این روایت «جمیل بن دراج» وجود دارد و شهادت شیخ طوسی«ره» نسبت به مشایخ ثقات یعنی ابن ابی عمیر، بزنطی و صفوان بن یحیی که می گوید این افراد «لا یرسلون و لا یروون عن ثقه» اختصاص به این سه نفر ندارد و شامل امثال جمیل بن دراج که از اعاظم اصحاب ائمه علیهم السلام است نیز می شود چون ایشان گفته این سه نفر و اضراب آنها مشمول این شهادت هستند بنابراین وثاقت حمزه بن الطیار ثابت می شود.

اگر این راه پذیرفته شود وثاقت مروی عنه افرادی مثل زراره، جمیل بن درّاج، محمد بن مسلم و حسین بن سعید اهوازی و مانند آنها که از اعاظم اصحاب هستند ثابت می شود الا اینکه معارضی داشته باشند که قاعده تعارض در آنجا جاری می شود، البته قائل صریحی بر این مطلب سراغ نداریم ولی جای تامل وجود دارد.

مناقشه در جواب دوم

مراد شیخ طوسی«ره» از أضراب، مشخص نیست چون اولاـ معلوم نیست چه کسانی را اراده کرده است و ثانیا وجه أضراب مشخص نیست چون معلوم نیست اضراب این سه نفر از حیث فقاهت و جلالت مراد است یا أضراب این سه نفر از این حیث که خودشان گفته اند ما از غیر ثقه نقل نمی کنیم مراد است؟

ص: ۳۱۱

جواب سوم: شمول شهادت شیخ طوسی«ره» نسبت به راویان باواسطه

اگر گفته شود عبارت «لاـ یروون و لا یرسلون الا عن ثقه» راویان غیر مباشر را نیز شامل شود در اینصورت چون در سند این روایت یکی از آن سه نفر یعنی ابن ابی عمیر وجود دارد به همین دلیل طبق این مبنا وثاقت حمزه بن طیار ثابت می گردد.

مناقشه در جواب سوم

این مطلب از نظر کبروی تمام نیست چون مسامحتا به واسطه ها گفته میشود «یروی عنه» و الا حقیقتا «یروی عنه» بر راویان غیر مباشر صدق نمی کند.

جواب چهارم: اثبات صحت روایت به واسطه نقل اصحاب اجماع

ابن ابی عمیر از اصحاب اجماع است و بنابر مسلک امثال حاجی نوری«ره» و برخی دیگر از بزرگان(مثل استاد ما مرحوم آقای فانی اصفهانی«ره») نظرشان این است که سند وقتی تا اصحاب اجماع تمام بود لازم نیست به بعد از آنها نظر شود چون اجماع قوم بر این است که هر چیزی که ثابت شد آنها نقل کرده اند صحیح است حتی اگر راوی آن اکذب البریه باشد، پس طبق این مبنا نیز ضعف حمزه بن طیار ضرری به روایت وارد نمی کند چون ثابت است که ابن ابی عمیر این روایت را نقل کرده است.

مناقشه در جواب چهارم

همانطور که در جای خودش اثبات شده معنای «اجمعت العصابه علی تصحیح ما یصح عنهم» این نیست که روایت منقوله آنها صحیح است بلکه معنای آن این است که این افراد در نقل همه کلام های خود صادق بوده اند و همه قبول دارند کلام آنها صحیح است لکن این افراد نگفته اند که مثلا امام صادق علیه السلام چنین فرموده است بلکه می گویند فلانی این مطلب را گفته است پس معنای عبارت این است که اینکه اصحاب اجماع گفته اند فلانی چنین حرفی زده است این نقل از دیگران مورد تصدیق همگان است.

ص: ۳۱۲

پس تنها راهی که می توان به آن اعتماد کرد این است که این روایت در کافی وجود دارد.

اشکال دوم: عدم وجود دلیل بر مفسّریت روایت، نسبت به آیه شریفه

دلیلی نیست بر اینکه امام علیه السلام در مقام تفسیر آیه شریفه باشند وجود ندارد، چون نه قبل و نه بعد از این کلام، از آیه شریفه ذکری به میان نیامده است، بلکه ابتداءً «آتاها» را بیان می کنند و آن را توضیح می دهند، پس نهایتا اشعار به آیه شریفه وجود دارد و الا ظهوری در اینجا وجود ندارد.

اشکال سوم: عدم ظهور واو در واو تفسیر

واو در «و عرّفهم» ممکن است واو جمع باشد نه واو تفسیر، یعنی خدای متعال تکلیف نمی کند الا به کاری که هم قدرت آن را داده و هم آن را تعریف نموده است، پس اینکه «آتاهم» به معنای «عرّفهم» باشد مبنی بر این است که واو در این روایت واو تفسیر باشد و الا اگر «واو» در این روایت عطف مغایر بر مغایر باشد -همانطور که اصل در «واو» همین است- نمی توان برای برائت استناد به این روایت نمود.

نتیجه

به هیچکدام از دو منهجی که ذکر شد تمسک به آیه شریفه برای برائت صحیح نیست.

اشکالات مشترک الورود به آیات داله بر برائت

در اینجا سه اشکال دیگر وجود دارد که برخی از بزرگان بعد از این آیه شریفه آنها را ذکر کرده اند اگر چه برخی نیز بعد از ذکر همه آیات آنها را ذکر نموده اند؛

اشکال اول: عدم ارتباط آیه شریفه با مساله برائت

اشکال اول این است که اگر هم بپذیریم اشکالات سابق به این آیه وارد نمی شود، لکن این آیه شریفه معنایی دارد که هدف قائل به برائت را ثابت نمی کند چون برائتی می گوید در شبهات حکمیه(چه وجوبیه و چه تحریمیه) برائت از عقاب ثابت است و احتیاط واجب نیست در مقابل قائل به احتیاط که می گوید باید احتیاط کرد در حالیکه این آیه شریفه این مدعا را ثابت نمی کند، دو بیان برای این اشکال وجود دارد؛

بیان اول

بیان اول که از محقق عراقی«ره» است این است که مراد از «ایتاء» در این آیه شریفه«تبیین» است پس آیه شریفه می فرماید خدای متعال تکلیف نمی کند الاـ به حکمی که آن را تبیین نموده است، تبیین خدا نیز به این است که ارسال رسل و انزال کتب نماید، در اینصورت عدم بیان این است که خدای متعال ارسال رسل و انزال کتب نکرده باشد، با توجه به این مطلب معنای آیه شریفه این می شود که «خدای متعال مکلفین را به احکامی که اصلا وحی نکرده است تکلیف نکرده است» پس وزان این آیه شریفه وزان روایت نهج البلاغه است که می فرماید: «ان الله تعالی سکت عن اشیاء لم یسکت عنها نسیانا فلا تتعرضوا لها» و این معنا غیر از بحث برائت است، چون برائت در جایی نیست که می دانیم خدا سکوت کرده است بلکه برائت در جایی است که احتمال می دهیم خدا سکوت نکرده است بلکه حکم را جعل کرده ولی به دست ما نرسیده است.

پس این آیه شریفه حتی بنابر اینکه مراد از «ایتاء» تبیین باشد باز هم نمی تواند مدعای قائلین به برائت را ثابت نماید.

ص: ۳۱۴

به این بیان دو جواب داده شده است؛

جواب اول به بیان اول: واضح بودن این تفسیر

مرحوم امام اشکال کرده که این تفسیر توضیح واضحات است چون واضح است که خداوند نسبت به تکالیفی که نسبت به آنها سکوت کرده و وحی نفرستاده تکلیفی ندارد، بنابراین باید معنای آیه را تکالیفی دانست که بیان شده ولی ایصال به مکلفین نشده است.

مناقشه در جواب مرحوم امام

در جواب مرحوم امام ممکن است گفته شود این اشکال طبق مبنای قائلین به قبح عقاب بلا بیان صحیح است اما طبق مبنای کسانی که حق الطاعه ای هستند این اشکال وارد نیست چون ممکن است قائل به احتیاط شوند به همین دلیل آیه شریفه برای این افراد وارد شده تا تأمین ایجاد نماید.

## اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۴/۱۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که حتی اگر بپذیریم مراد از «ما»ی موصول در آیه شریفه حکم و مراد از ایتاء نیز ایصال و اعلام باشد لکن باز هم نمی توان به این آیه برای اثبات برائت استدلال نمود، چون برخی اشکالات دیگر به این استدلال وارد می شود.

اشکال اول بیان محقق عراقی«ره» بود که اگر چه در کلام محقق نائینی«ره» نیز آمده است ولی بیان بهتر آن در کلام محقق عراقی«ره» است، حاصل فرمایش ایشان این است که ایصال خدای متعال این نیست که به هر کسی به صورت اختصاصی حکم را اعلام کند بلکه ایصال خداوند به این است که به طرق عادی مثل وحی و تبلیغ دین، احکام خود را بیان نماید، در اینصورت عدم ایصال نیز به همین معناست پس معنای آیه شریفه این است که خدا تکلیف نمی کند به حکمی که نه آنرا وحی کرده و نه در کتب خویش آورده است، به عبارت دیگر یعنی انسان ها به آنچه که خدای متعال نسبت به آن ساکت است و نسبت به آن هیچ فرمایشی ندارد تکلیف نشده اند. بنابراین مدلول این آیه شریفه خارج از مورد بحث ماست، چون بحث ما در جایی است که احتمال می دهیم خدای متعال حکم را بیان نموده ولی به ما نرسیده است.

ص: ۳۱۵

همانطور که بیان شد محقق امام«ره» به این بیان اشکال کرده که این بیان توضیح واضحات است، لکن در جواب به ایشان گفته شد این توضیح واضحات از اموری نیست که گفتن آن لغو باشد، چون این مطلب که در صورت عدم بیان حکم تکلیفی

وجود ندارد در معرض انکار است به همین دلیل آیه شریفه وارد شده تا این مطلب انکار نشود، همانگونه که قاعده قبح عقاب بلا بیان که خیلی ها گفته اند از امور واضحه متسالمه است در عین حال برخی گفته اند در موالی حقیقیه این قاعده جاری نمی شود بلکه فقط اختصاص به موالی عرفیه دارد، طبق سخن آنها در موالی حقیقیه همین مقدار که احتمال وجود تکلیف داده می شود باید احتیاط نمود مگر اینکه خود مولا ترخیص بدهد. بنابراین با اینکه برخی گفته اند قاعده قبح عقاب بلا بیان از امور واضحه است اما برای رفع چنین دغدغه ای اشکال ندارد این مطلب واضح در قرآن بیاید.

در اینجا نیز همینگونه است چون حق الطاعه فقط در آنجا نیست که بدانیم مولا بیان کرده ولی به ما نرسیده است بلکه حق الطاعه حتی در جایی که در نفس مولا خواسته ای وجود داشته باشد و یا احتمال داده شود که خواسته ای وجود دارد حتی اگر آن را بروز نداده باشد نیز وجود دارد فلذا در کلمات اصحاب این مطلب وجود دارد که همانطور که بر ما اتیان تکالیف واجب است اتیان اغراض شارع نیز واجب است.

پس در حق الطاعه سه مرحله وجود دارد:

مرحله اول در موارد شک در تکلیف قبل از فحص است در این مرحله همه قائل به حق الطاعه و لزوم احتیاط هستند.

ص: ۳۱۶

مرحله دوم در جایی است که می دانیم شارع حکمی را بیان کرده اما آن حکم به ما نرسیده است در اینصورت حکم به وجوب احتیاط اختلافی است و فقط قائلین به حق الطاعه احتیاط را واجب می دانند.

مرحله سوم در جایی است که حتی حکم دادن شارع نیز معلوم نیست بلکه احتمال دارد مولا ـ خواسته ای داشته باشد در اینصورت نیز مبنای حق الطاعه جاری می شود و حکم به وجوب احتیاط داده می شود. مثلا یکی از وجوهی که در قاعده «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع»، ملازمه را ثابت می کند همین بیان است چون در مواردی که عقل حکم به چیزی می کند از آنجا که شارع نیز از عقلاست ثابت می شود که این حکم عقل مطلوب شارع نیز می باشد و شارع آن را تخطئه نمی کند، در این صورت اگرچه شارع آن را بیان نکرده است ولی به وسیله مبنای حق الطاعه می توان شرعی بودن آن حکم را ثابت نمود.

بنابراین اینگونه نیست که هر چیزی که واضح است نمی تواند در قرآن بیاید، مثلا عقول می گویند امر به غیر مقدور محال است در حالیکه خدا در قرآن می فرماید: «لا یکلف الله نفسا الا وسعها»، وجه اینکه این آیه شریفه در قرآن آمده یکی همین بیاناتی است که ذکر شد و دیگری این است که برخی از آثاری که مبتنی بر این است که تکلیف مشروط به قدرت است یا اینکه قدرت شرط تنجز تکلیف است ممکن است از این آیه برای اهل دقت استفاده بشود.

جواب دوم به بیان دوم: خلاف ظاهر بودن این بیان

ص: ۳۱۷

این جواب از شهید صدر«ره» است و آن اینکه این تفسیر، که مراد از عدم ایتاء این است که خداوند احکام را اصلا بیان نکرده است خلاف ظاهر آیه شریفه است، چون ظاهر از ایتاء این است که این حکم به تک تک افراد برسد پس مراد از عدم ایتاء این است که اگر چه خداوند احکام را بیان کرده ولی به مکلفین ایصال نشده است، چون معنای ایصال این است که به تک تک مکلفین برسد.

بیان دوم اشکال اول

وزان این آیه شریفه وزان قاعده قبح عقاب بلا بیان یا اصول عملیه است و همانطور که اصول عملیه و قاعده قبح عقاب بلابیان نسبت به امارات مورود هستند این آیه شریفه نیز نسبت به امارات مورود است، یعنی در مواردی که دلیل بر احتیاط وجود داشته باشد موضوع این آیه شریفه برداشته می شود و ادله احتیاط وارد بر آن می شوند.

برای بیان این اشکال چند وجه وجود دارد:

وجه اول بیان دوم

وجه اول این بیان این است که آیه می فرماید: «لا یکلف الله نفسا الا ما آتاها» و ادله احتیاط «ما آتاها»ست، بنابراین موضوع عدم التکلیف که عدم ایتاء باشد منتفی می شود و این یعنی ادله احتیاط وارد بر این آیه شریفه هستند. پس وقتی ادله احتیاط می گویند در موارد شک در تکلیف احتیاط کن در اینصورت مصداق برای «ما آتاها» درست می شود، پس اصولی نمی تواند با این آیه شریفه احتیاط را نفی کند چون قائل به احتیاط می گوید من دلیل بر احتیاط دارم.

وجه دوم بیان دوم

وجه دوم این است که اگر چه معنای «ما آتاها»، «ما اعلمها و ما اوصلها»ست ولی به الغاء خصوصیت عرفیه به خصوص با توجه به اینکه عقل نیز آن را درک می کند مراد از ایصال، ایصال نفس حکم نیست بلکه اعم است از اینکه خود حکم ایصال شود و یا اینکه اهتمام مولا نسبت به آن حکم، ایصال گردد ولو شخص حکم به ما نرسد، حال در اینجا ادله احتیاط دلالت دارند بر اینکه شارع نسبت به حکم واقعی اهتمام دارد، طبق این بیان نیز ادله احتیاط وارد بر آیه شریفه می شوند.

ص: ۳۱۸

وجه سوم بیان دوم

وجه سوم این است که به الغاء خصوصیت عرفیه تمسک نمی شود بلکه چون ادله احتیاط ادله طریقی است و نفسیت ندارد -به همین دلیل اگر کسی احتیاط نکرد دو عقاب که یکی بر ترک واقع باشد و دیگری بر ترک احتیاط، برای او ثابت نمی شود- و از آنجا که ایصال طریقِ چیزی، نوعی از وصول همان چیز است، بنابراین با ادله احتیاط اگر حکم واقعی وجود داشته باشد آن حکم واصل شده است، پس باز هم ادله احتیاط بر این آیه ورود دارد، در نتیجه با قول به احتیاط منافاتی ندارد.

## **اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۴/۱۲/۱۸**

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اشکالاتی بود که به استدلال به آیه ایتاء وارد بود، بیان دوم از اشکال بر این استدلال این بود که وزان آیه شریفه وزان قاعده قبح عقاب بلا بیان و یا وزان اصول عملیه است که ادله احتیاط نسبت به آنها وارد هستند، در نتیجه با وجود ادله احتیاط جایی برای استدلال به آیه باقی نمی ماند، سه وجه برای این بیان ذکر گردید؛ وجه اول این بود که ادله احتیاط مصداق «ما آتاها»ست پس در صورت وجود ادله احتیاط موضوع آیه شریفه منتفی می شود، وجه دوم این بود که به الغاء خصوصیت عرفیه فرقی بین ایصال نفس تکلیف و ایصال اهتمام شارع به تکلیف نمی باشد و چون ادله احتیاط دال بر اهتمام شارع نسبت به حکم واقعی است، پس با ادله احتیاط ایصال محقق شده و تکلیف ثابت است، وجه سوم نیز این بود که جعل احتیاط خود، نوعی از ایصال تکلیف است در اینصورت نیز ادله احتیاط وارد بر آیه شریفه می شود.

ص: ۳۱۹

بنابراین قائل به برائت نمی تواند در مقابل قائل به احتیاط به این آیه شریفه تمسک نماید.

جواب به بیان دوم اشکال اول

با توجه به دو مقدمه ممکن است گفته شود این اشکال بنابر هیچکدام از سه وجه مذکور وارد نیست؛

مقدمه اول: مفاد ادله احتیاط به حسب فهم عرفی یک وجوب نفسی نیست بلکه یک وجوب طریقی است یعنی اگر شارع احتیاط را واجب فرموده از باب امتثال احکام واقعی می باشد، به همین دلیل اگر کسی احتیاط نکرد و حکم واقعی را از دست داد دو بار عقاب نمی شود.

مقدمه دوم: احتیاط موصل تکالیف نیست یعنی با جعل احتیاط، تکلیف و حکم واقعی اعلام نمی شود.

پس در ناحیه احتیاط دو مطلب وجود دارد؛ یکی نفسی نبودن احتیاط و دیگری موصل حکم واقعی نبودن احتیاط.

و اما در ناحیه آیه مبارکه سه احتمال وجود دارد؛ یکی اینکه مراد از تکلیف، تکلیف اصطلاحی باشد، دوم اینکه مراد از تکلیف معنای لغوی به معنای «ایقاع در مشقت» باشد و احتمال سوم نیز اینکه معنای لغوی آن مراد باشد لکن به معنای«تحمیل مشقت»، نه به معنای «ایقاع در مشقت»، هر یک از این سه امر در مدلول آیه در نظر گرفته شود با ادله احتیاط تهافت دارد، نه اینکه ادله احتیاط وارد بر آیه شریفه باشد.

توضیح مطلب

جواب به وجه اول

اگر معنای آیه شریفه این باشد که وجوب و تحریمی وجود ندارد مگر اینکه شارع آن را ایصال کرده باشد در اینصورت دلیل احتیاط می گوید بر وجوب یا تحریم واقعی تحفظ کن در اینصورت بین آیه شریفه که نافی تکلیف است و دلیل احتیاط که فرض تحفظ بر واقع می کند تهافت وجود دارد چون مدلول الزامی ادله احتیاط این می شود که حکم واقعی برداشته نشده و مدلول آیه این است که برداشته شده است.

و اگر معنای آیه شریفه احتمال دوم یعنی معنای لغوی ایقاع مشقت باشد در اینصورت مدلول آیه شریفه، عدم ایقاع مشقت قبل از ایصـال تکلیف می باشـد در حالیکه لازمه جعل احتیاط، ایقاع مشـقت قبل از ایصال است، در نتیجه باز هم بین آیه شـریفه و ادله احتیاط تهافت پیش می آید.

بله اگر وجه دوم و سـوم فرض شـود و گفته شـود ادله احتیـاط نیز نوعی از ایصـال است و یـا گفته شود عرف از ایصـال، القـاء خصوصـیت می کنـد و می گوید اهتمام شارع به حکم واقعی نیز به منزله ایصال است در اینصورت این جواب تمام نیست ولی طبق وجه اول این جواب، جواب از ورود می باشد.

جواب به وجه سوم: عدم موصل بودن احتیاط

همانطور که قبلا بیان شـد و مرحوم امام نیز به آن اشاره کرده بود احتیاط هیچ وقت ایصال تکلیف واقعی نیست، بله دلالت می کنـد بر اینکه اگر تکلیف واقعی وجود داشـته باشد منجز می شود ولی بالاخره ایصال نشده است، در موارد احتیاط، مواردی را که ادله احتیاط شامل می شود نه علم وجـدانی به حکم پیـدا می شود و نه علم تعبدی، چون احتیاط اماره نیست پس احتیاط نه موصـل وجـدانی است و نه موصـل تعبـدی، دلیل دیگر اینکه اگر احتیاط موصل تکلیف بود از وجودش عـدمش لازم می آمد چون احتیـاط مربوط به ظرف شـک است حال اگر جعل احتیاط موجب وصول تکلیف می شـد لازمه اش این بود که شک از بین برود

پس اشکال وجه سوم که می گفت احتیاط نوعی از ایصال است این است که احتیاط ایصال خود حکم نیست.

ص: ۳۲۱

جواب به وجه دوم: عدم القاء خصوصیت عرفیه

و اما وجه دوم که القاء خصوصیت بود اشکال این هم این است که بین ایصال حکم و اهتمام حکم فرق است چون عرف ایتاء را کنایه از ابراز اهتمام نمی داند. چون یک وجه القاء خصوصیت عرفیه این است که به ذهن مخاطب میرسد که علت این حکم چیز خاصی است که این علت در مصادیق دیگر نیز وجود دارد و فرقی بین آنها وجود ندارد به همین دلیل عرف اعم می فهمد لکن در اینجا چون عرف احتمال موضوعیت برای خود حکم می دهد به همین دلیل اعم نمی فهمد.

پس از این دو راه نمی توان قائل به ورود شد الا راه اول که اگر چه طبق آن وجه، احتیاط از موارد «ما آتاه الله» است لکن با توضیحات فوق معلوم می شود که بین ادله احتیاط و آیه شریفه تهافت وجود دارد.

نتیجه اینکه استدلال به آیه شریفه تمام نیست.

آیه دوم: آیه وسع

دومین آیه ای که شیخ اعظم«ره» آن را برای اثبات برائت ذکر نموده است آیه وسع است، این آیه شریفه در پنج جای قرآن کریم آمده است؛

۱- «وَ الْوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ لِمَنْ أَرادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضاعَةَ وَ عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَها لا تُضَارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِها وَ لا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَ عَلَى الْوارِثِ مِثْلُ ذلِكَ فَإِنْ أَرادا فِصالاً عَنْ تَراضٍ مِنْهُما وَ تَشاوُرٍ فَلا جُناحَ عَلَيْهِما وَ إِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلادَكُمْ فَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ إِذا سَلَّمتم...»(۱) .

۲- «لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها لَها ما كَسَبَتْ وَ عَلَيْها مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إِنْ نَسِينا أَوْ أَخْطَأْنا رَبَّنا وَ لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ وَ اعْفُ عَنَّا وَ اغْفِرْ لَنا وَ ارْحَمْنا أَنْتَ مَوْلانا فَانْصُرْنا عَلَى الْقَوْمِ الْكافِرِينَ»(۲) .



---

۱- (۱) - البقره۲۳۳.

۲- (۲) - البقره۲۸۶.

۳- «وَ لاـ تَقْرَبُوا مـالَ الْيَتيمِ إِلاّـ بِالَّتى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُـدَّهُ وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ وَ الْميزانَ بِالْقِسْطِ لا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلاّ وُسْـعَها وَ إِذا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَ لَوْ كانَ ذا قُرْبى وَ بِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»(۱) .

۴- «وَ الَّذينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَها أُولئِكَ أَصْحابُ الْجَنَّهِ هُمْ فيها خالِدُونَ»(۲) .

۵- «وَ لا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَها وَ لَدَيْنا كِتابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَ هُمْ لا يُظْلَمُونَ»(۳) .

تقریب استدلال

خدای متعال در این آیات می فرماید ایقاع در مشقت و یا تحمیل مشقت صورت نمی گیرد مگر در صورتی که شخص قدرت و توان انجام آن را داشته باشد و نسبت به تکالیف مجهول قدرت بر انجام وجود ندارد، بنابراین تکلیف منتفی می شود.

اشکال به استدلال فوق

همانطور که مرحوم شیخ اعظم و نیز محقق خراسانی«ره» اشکال کرده اند در موارد شبهات حکمیه اینگونه نیست که تکلیف مقدور نباشد، چون در تمام مواردی مثل ترک شرب توتون و یا دعا عند رویه الهلال قدرت بر ترک و اتیان وجود دارد پس استدلال به این آیه شریفه بر برائت در شبهات وجوبیه و تحریمیه تمام نیست، بله اگر گفته شود عقلاًـ در باب عبادات قصد وجه لازم است مطلقا چه علم تفصیلی به وجه داشته باشیم و چه نداشته باشیم، در اینصورت می توان به این آیه شریفه تمسک نمود چون در موارد شبهه، امکان انجام این اعمال عبادی بدون قصد وجه وجود ندارد لکن این مبنا مبنای فاسدی است چون عقل و شرع چنین حکمی ندارد.



---

۱- (۳) - الأنعام۱۵۲.

۲- (۴) - الأعراف۴۲.

۳- (۵) - المؤمنون۶۲.

در جلسه آینده آیه تعذیب مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

## اصول عملیه/برائت /ادله برائت ۹۵/۰۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /ادله برائت

آیه سوم: آیه تعذیب

سومین آیه ای که برای اثبات برائت در شبهات حکمیه به آن استدلال شده است آیه تعذیب می باشد؛

«وَ کُلَّ إِنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فی عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ یَوْمَ الْقِیامَهِ کِتاباً یَلْقاهُ مَنْشُوراً»

«اقْرَأْ کِتابَکَ کَفی بِنَفْسِکَ الْیَوْمَ عَلَیْکَ حَسیباً»

«مَنِ اهْتَدی فَإِنَّما یَهْتَدی لِنَفْسِهِ وَ مَنْ ضَلَّ فَإِنَّما یَضِلُّ عَلَیْها وَ لا تَزِرُ وازِرَهٌ وِزْرَ أُخْری وَ ما کُنَّا مُعَذِّبینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولاً»(۱) .

قبل از بیان تقاریب استدلال به این آیه شریفه چند نکته تفسیری به عنوان تمهید بیان می شود تا زمینه بیان تقریب استدلال فراهم گردد.

واژگان کلیدی آیه شریفه

در این آیه شریفه چند واژه کلیدی وجود دارد که باید مراد از آنها مشخص شود؛

۱-اولین واژه عبارت «و ما کنّا» می باشد، در اینکه این واژه آیا منسلخ از زمان است یا اینکه دال بر زمان ماضی است؟ دو احتمال وجود دارد؛ احتمال اول این است که این واژه منسلخ از زمان است یا به لحاظ برهان عقلی که برخی تخیل کرده اند که خدای متعال چون خودش در زمان نمی گنجد پس افعالش نیز زمانی نیست در نتیجه افعالی که خدا به کار می برد دلالت بر زمان نمی کند، پس عبارت «وما کنا» به معنای «ما نیستیم» می باشد نه به معنای «ما نبودیم»، و یا اگر هم که گفته نشود افعال خدا منسلخ از زمان است لکن به تناسب حکم و موضوع در اینجا باید گفت این فعل منسلخ از زمان است که بعدا روشن خواهد شد و احتمال دوم نیز این است که این واژه منسلخ از زمان نباشد و دلالت بر ماضی نماید در اینصورت بحث دیگری طرح می شود و آن این که مبدأ ماضی را کجا باید حساب کرد؟ آیا زمان حال و تکلم مراد است یا زمان بعث مراد است؟ به این معنا که ما قبل از این گفتار اینگونه نبوده ایم یا اینکه قبل از بعث کردن ما اینگونه نبوده ایم، محقق عراقی«ره» بعث را مبدأ گرفته است نه زمان حال را، پس در حقیقت سه احتمال در اینجا وجود دارد؛ یکی اینکه واژه «و ما کنّا» منسلخ از زمان باشد، دوم اینکه منسلخ نباشد و قبل از زمان تکلم و زمان حال مقصود باشد و سوم اینکه منسلخ از زمان نباشد و قبل از بعث مقصود باشد.

ص: ۳۲۴

---

۱- (۱) - .آیات ۱۳ تا ۱۵ اسراء

۲-واژه دوم که مورد نظر است واژه «معـذّبین» می باشـد یعنی ما عذاب کننده نیستیم، در معذّبین نیز چهار احتمال وجود دارد؛ احتمال اول اینکه مراد از عـذاب، عـذاب اخروی باشـد، احتمال دوم اینکه مراد، عـذاب دنیوی باشد، احتمال سوم این است که مراد از عـذاب، عـذاب برزخی باشـد و احتمـال چهارم نیز این است که مطلق عـذاب مراد باشـد، اگر این چهار احتمال در سـه احتمال قبل ضرب شود دوازده احتمال به دست می آید.

آنچه که در واژه «و ما کنا» انسباق به ذهن دارد این است که از فعل ماضی عدم انسلاخ از زمان استفاده می شود، همانطور که ظـاهر فعل ماضـی این است که به لحاظ زمان تکلم است پس «ما کنا» یعنی ما در ازمنه سابقه اینگونه نبودیم که عـذاب کننـده باشیم.

از کلمات برخی از بزرگان تفسـیر و اصول اسـتفاده می شود که ملازمه ای قائل هستند که اگر از فعل ماضی عدم انسلاخ مراد باشد یعنی از این فعل، ماضـی بودن و قبل از زمان حال بودن مراد باشد ملازمه دارد با اینکه مراد از عذاب عذاب دنیوی اسـت چون در گذشـته عـذاب دنیوی و عـذاب برزخی وجود نداشـته است، امـا حق این است که چنین ملازمه ای نیست اگر چه فرد اعلی اینچنین باشد، چون همانطور که شـیخنا الاستاد مرحوم حائری نیز بیان کرده است دلیلی نداریم بر اینکه آخرت هایی قبل از آخرت مـا نبـوده است بلکه روایـاتی وجـود دارد که قبـل از این عـالم عـوالم دیگری وجود داشـته است حـتی طبق برخی از روایات ۱۵۰دوره انسانی قبل از دوره ما وجود داشـته است و پس از پایان هر کدام قیامت جداگانه ای به پا شده است، اگر هم گفتیم قیامت هیـچ فردی هنوز برقرار نشـده است و برای کل بشـر یک قیامت بیشتر وجود ندارد لکن برزخ اینگونه نیست چون هر کس از دنیا می رود وارد برزخ می شود.

ص: ۳۲۵

۳-واژه سوم واژه «بعث» است که در آن سه احتمال وجود دارد؛ احتمال اول این است که مراد از بعث، بعث رسل باشد به این معنا که شخصی را به عنوان پیامبر به سوی مردم مبعوث نماید، احتمال دوم این است که واژه «بعث»، یک تعبیر کنایی است به دو احتمال؛ یکی اینکه مراد از بعث، اصل بیان باشد و دیگر اینکه مراد ایصال باشد نه اصل بیان، پس مراد از «حتی نبعث رسولا»، «حتی نبیّن» می باشد.

۴-چهارمین واژه «رسول» می باشد که در این واژه نیز دو احتمال وجود دارد؛ احتمال اول این است که مراد از رسول، آن شخص شریف باشد که در اینصورت با معنای اول از بعث سازگاری دارد و احتمال دوم نیز این است که رسول کنایه از بیان باشد(به خصوص که به جای واژه نبی از واژه رسول استفاده شده است) در اینصورت «نبعث رسولا» به معنای تبیین احکام و یا ایصال احکام می باشد، ایصال احکام نیز اعم است از اینکه پیامبر ظاهری حکم را بیان کند و یا اینکه مراد رسول باطنی یعنی عقل باشد،

۵-پنجمین امر شاکله و سیاق چنین جمله ای است به این معنا که سیاق جمله «و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا» به لحاظ محاورات عربی در صدد بیان چه نکته ای می باشد؟ آیا با چنین شاکله ای می خواهند یک واقعه را بیان کنند یا اینکه می خواهند یک سنت و سیره را بیان نمایند؟ در این مورد نیز دو احتمال وجود دارد، برخی از مفسران این آیه را حمل بر یک قضیه خارجیه عادیه کرده اند اما برخی دیگر مثل محقق خویی«ره» این شاکله را در مقام بیان یک سنت و روش دانسته اند.

ص: ۳۲۶

تقاریب استدلال به آیه تعذیب

با توجه به مقدمات فوق تقریب های مختلفی برای این آیه شریفه بیان شده است که به آنها اشاره می شود؛

تقریب اول

این تقریب از شیخ اعظم«ره» می باشد، از عبارات ایشان استفاده می شود که این جمله را منسلخ از زمان گرفته و یا اگر منسلخ از زمان نگرفته لکن مبدا ماضی را بعث گرفته است، عذاب را نیز حمل بر عذاب اخروی و یا جامع نموده است و فرموده مقصود از رسول شخص پیامبر نیست بلکه کنایه از بیان می باشد اعم از اینکه مراد از بیان بیان عقلی و یا بیان بشری باشد. پس مفاد این آیه شریفه این می شود که ما قبل از بیان عذاب نمی کنیم، چه به نحو بیان مطلق اعم از عقلی و یا بشری و چه به نحو بیان بشری، در اینصورت این آیه شریفه دلالت می کند بر اینکه در شبهات حکمیه چه تحریمیه باشد و چه وجوبیه، برائت ثابت می شود؛

«و منها: قوله تعالی: «وَ ما کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولا»، بناء علی أنّ بعث الرسول کنایه عن بیان التکلیف؛ لأنّه یکون به غالبا، کما فی قولک: «لا أبرح من هذا المکان حتّی یؤذّن المؤذّن» کنایه عن دخول الوقت، أو عباره عن البیان النقلی- و یخصّص العموم بغیر المستقلّات، أو یلتزم بوجوب التأکید و عدم حسن العقاب إلّا مع اللطف بتأیید العقل بالنقل و إن حسن الذمّ، بناء علی أنّ منع اللطف یوجب قبح العقاب دون الذمّ، کما صرّح به البعض -، و علی أیّ تقدیر فیدلّ علی نفی العقاب قبل البیان (1)» .



---

۱- (۲) - فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۲۲.

## اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۵/۰۱/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استدلال به آیه شریفه تعذیب برای اثبات برائت بود، از باب مقدمه نکاتی در رابطه با واژه های موجود در آیه و نیز تقریب استدلال مرحوم شیخ اعظم بیان شد اما روش بیان تقریب را عوض می کنیم و به شیوه دیگری بحث را ادامه می دهیم.

بررسی معنای «حتی نبعث رسولا»

در اینکه مراد از «بعث رسول» معنای ظاهری این جمله نیست تقریبا مورد تسالم اصولیون است پس خدای متعال نمی خواهد بفرماید: «ما عذاب کننده نیستیم قبل از اینکه پیامبری را مبعوث نماییم» -که اگر چنین معنایی باشد قطعا ربطی به برائت ندارد چون الان زمانی است که بعث رسول شده است- بلکه از واژه «رسول» معنای کنایی مراد است که عبارت باشد از بیان و ایصال، حتی باید گفت مکنّی الیه نفس بیان نیز نیست بلکه ایصال مراد است چون رسول به معنای فرستاده است و کار فرستاده ایصال مطلبی است که از طرف مُرسِل مأمور شده که آن را برساند، نه اینکه فقط بیان کرده باشد، علاوه بر اینکه تناسب حکم و موضوع بر اینکه درک عقلاء این است که عذاب و کیفر قبل از ایصال قبیح است دلالت دارد بر اینکه قبل از ایصال برائت عقلاییه ثابت است، لذا شهید صدر«ره» اگر چه قائل به حق الطاعه است لکن برائت عقلاییه را قبول دارد، بنابراین چنین درک عقلایی به ما کمک می کند که از واژه رسول معنای ایصال را استفاده نماییم.

همچنین روشن است که مراد از ایصال، ایصال بعض احکام نیست اگر چه آن حکم غیر از حکمی باشد که برای آن عذاب صورت می گیرد چون به تناسب حکم و موضوع و نیز به این دلیل که ایصال یک حکم ربطی به حکم دیگر ندارد انحلال فهمیده می شود یعنی نسبت به هر حکمی که آن را ایصال نکرده ایم عذاب کننده نیستیم.

ص: ۳۲۸

پس در ناحیه «حتی نبعث رسولا» این مطلب مورد مناقشه نیست که مراد از آن یک مطلب کنایی است و مکنّی الیه نیز ایصال نسبت به هر حکمی است.

بررسی معنای «و ما کنا معذّبین»

چیزی که در این آیه شریفه مهم است این است که مقصود از «ما کنا معذّبین» روشن شود، این عبارت آیا منسلخ از زمان است یا اینکه منسلخ از زمان نیست بلکه می خواهد سنت خداوند را بیان نماید؟

در اینجا بر اساس فرضیه هایی که وجود دارد تقاریر مختلفی می توان برای آیه شریفه بیان نمود:

فرضیه های مختلف بر اساس عدم انسلاخ از زمان

ابتدا بر اساس اینکه این فعل منسلخ از زمان نیست مطلب را دنبال می کنیم؛

در اینصورت سه فرضیه وجود دارد:

فرضیه اول

فرضیه اول این است که این عبارت منسلخ از زمان نیست و ماضی نسبت به زمان تکلم ملاحظه شده است، همانگونه که ظاهر اولیه عبارت نیز همین است.

فرضیه دوم

فرضیه دوم این است که این عبارت منسلخ از زمان نیست و ماضی نسبت به زمان بعث رسل باشد.

فرضیه سوم

فرضیه سوم نیز این است که مراد، زمان قبل از محاسبه(یعنی روز قیامت) باشد.

پس خدا می فرماید ما در گذشته (یا قبل از این سخن و یا قبل از بعث و یا قبل از یوم الحساب) عذاب کننده نیستیم.

بررسی فرضیه اول

فرضیه اول این بود که عبارت «و ما کنّا» منسلخ از زمان نباشد و مبداء ماضی زمان حال باشد به این معنا که «ما در گذشته قبل از ایصال حکم، عذاب کننده نبودیم»، در اینصورت نیز سه احتمال وجود دارد؛

ص: ۳۲۹

احتمال اول

احتمال اول این است که فقط یک إخبار ساده از گذشته است و معنای دیگری مندمج در آیه نیست.

احتمال دوم

احتمال دوم این است که مجرد إخبار نیست بلکه سیره و رویه نیز در آن مندمج است، چون اگر مجرد إخبار مراد بود می فرمود: «ما عذّبنا» در حالیکه فرموده: «ما کنّا معذبین».

احتمال سوم

احتمال سوم نیز بالاتر از این است و آن اینکه چنین چیزی لایق به شأن ما و سزاوار ما نیست حال این سزاوار نبودن یا از باب عدالت است یعنی چون با عدالت خدا سازگار نیست عذاب نمی کنیم و یا از باب رحمت است یعنی با رحمت خدا سازگار نیست ولو خلاف عدالت هم نباشد و یا هر دو منشأ باشد.

صور ششگانه احتمال اول

بنابر احتمال اول که مراد از آیه مجرد إخبار از گذشته باشد شش صورت برای عذاب تصور می شود؛

صورت اول

ممکن است عذاب دنیوی مراد باشد.

صورت دوم

ممکن است عذاب برزخی مراد باشد.

صورت سوم

صورت چهارم نیز این است که عذاب دنیوی و برزخی مراد باشد.

صورت چهارم

ممکن است عذاب اخروی مراد باشد.

صورت پنجم

ممکن است عذاب برزخی و اخروی مراد باشد.

صورت ششم

ممکن است همه این موارد مراد باشد.

بررسی صورت اول(عذاب دنیوی)

صورت اول این است که بگوییم فقط عذاب دنیوی مراد است، به این دلیل که در گذشته فقط عذاب دنیوی وجود داشته است و عذاب برزخی نیز دور از اذهان است، علاوه بر اینکه آیه بعد در مورد عذاب دنیوی سخن می گوید چون می فرماید: «وَ إِذا أَرَدْنا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنا مُتْرَفيها فَفَسَقُوا فيها فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْناها تَدْميراً»(۱) بنابراین سیاق آیه مورد بحث نیز با عذاب دنیوی مناسبت پیدا می کند، پس قدر متیقن معنای آیه شریفه عذاب دنیوی می شود در اینصورت معنای آیه شریفه این می شود که «در گذشته قبل از بیان احکام عذاب دنیوی نکرده ایم».



---

۱- (۱) -آیه ۱۶ اسراء.

کیفیت اثبات برائت با توجه به صورت اول

بر اساس صورت اول به چند وجه ممکن است می توان بر برائت استدلال نمود:

وجه اول

وجه اول این است که به اولویت، برائت استفاده شود، برای تمام شدن این وجه به دو اولویت نیاز است؛ اولویت اول این است که گفته شود وقتی خدا قبل از بیان احکام، امم گذشته را به عذاب دنیوی عقاب نکرده است پس به طریق اولی امم گذشته را به عذاب اخروی که شدیدتر است عقاب نکرده است، اولویت دوم نیز این است که گفته شود وقتی به حکم آیه شریفه، قبل از ایصال حکم، عذاب از امم گذشته منتفی می شود در اینصورت عذاب از این امت که امت مرحومه است و افضل از امم سابقه است به طریق اولی منتفی می شود، بنابراین هر دو بیان باید به یکدیگر ضمیمه شود تا وجه اول تمام شود.

وجه دوم

وجه دیگر این است که به اجماع تمسک شود و آن اینکه وقتی عذاب دنیوی را خدای متعال قبل از ایصال احکام انجام نمی دهد به اجماع، عذاب اخروی را نیز انجام نمی دهد و این یک ملازمه شرعیه است، چون اجماع دلیل آن است و برخی ادعای اجماع کرده اند.

وجه سوم

وجه سوم این است که برخی روایات و ادله وجود دارد که آنچه که در امم سابقه بوده در این امت نیز وجود دارد، حال وقتی به حکم آیه شریفه در امم سابقه عذاب نبوده پس ثابت می شود که در امت ما نیز عذاب نیست، حال وقتی خدا در امت ما بفرماید من عذاب دنیوی نمی کنم به اولویت عرفیه ثابت می شود که عذاب اخروی هم منتفی می شود. فرق این وجه با وجه اول در این است که در این وجه اولویت عرفیه به ضمیمه برخی روایات برائت را ثابت می کند اما در وجه اول نیاز به ضمیمه کردن روایات نیست.

بررسی صورت دوم(عذاب برزخی)

صورت دوم این بود که گفته شود این آیه شریفه برای مجرد إخبار از گذشته است و مراد از عذاب، فقط عذاب برزخی است به دلیل مطلبی که در منتقی ذکر شده است و آن اینکه عذاب دنیوی مشروط به بیان و ایصال احکام نیست بلکه صالح و طالح را در برمی گیرد، پس عذاب دنیوی مقصود نیست، عذاب اخروی نیز که مفروض این است آخرت هنوز نیامده تا خدا بخواهد از آن إخبار نماید، پس معنا این می شود که «در امم سابقه قبل از بیان احکام ما عذاب برزخی نکردیم»، در اینصورت تقریب استدلال به همان سه وجه بالاـ تمام می شود یعنی یا به بیان اولویت استدلال ثابت می شود با این توضیح که وقتی عذاب برزخی قبل از ایصال احکام منتفی می شود به طریق اولی عذاب اخروی نیز منتفی می شود به همان دو بیانی که ذکر گردید، و یا به اینکه به قرینه اجماع ملازمه شرعیه بین انتفاء عذاب برزخی و انتفاء عذاب اخروی وجود دارد و یا به واسطه دلالت روایاتی که می گوید هر آنچه که در امم سابقه بود در این امت نیز وجود دارد انتفاء عذاب برزخی از این امت نیز ثابت می شود.

اشکال به بیان فوق

این فرمایش منتقی محل اشکال است چون عذاب اگر کیفر باشد قبول نداریم که صالح و طالح را می گیرد، بله بلا همه را می گیرد اما کیفر اینگونه نیست و انصراف عذاب، به عذاب کیفری است نه عذاب ابتلایی.

بررسی صورت سوم(اعم از عذاب دنیوی و عذاب برزخی)

صورت سوم این بود که گفته شود مراد از عذاب، اعم از عذاب دنیوی و برزخی باشد چون معذّبین اطلاق دارد و هر دو را شامل نمی شود بنابراین معنای آیه شریفه این است که «قبل از ایصال احکام، عذاب دنیوی و برزخی نمی کنیم»، در اینصورت همان تقاریب صور قبل در اینجا نیز می آید.

بررسی صورت چهارم(عذاب اخروی)

صورت چهارم این بود که مقصود فقط عذاب اخروی باشد، بر این اساس که آخرت یکی نیست و آخرت هایی در انسان های پیشین به پا شده است، چون آیه شریفه در سیاق آیات قیامت است به این دلیل که در آیه قبل از آن می فرماید: «اقْرَأْ كِتابَكَ كَفى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسيبا»(۱) ، و به قول شهید صدر«ره» این آیه، دو قانون قیامتی را بیان می کند، پس قدر متیقن آن عذاب اخروی است بنابراین معنا این می شود که در امم سالفه قبل از ایصال احکام به آنها عذاب اخروی نکردیم، در اینصورت نیز تمام بودن تقریب استدلال بر برائت، توقف بر بیانات سه گانه فوق دارد مثل بیان اولویت به این بیان که این امت افضل از امتهای پیشین است پس وقتی به حکم آیه از امم پیشین عذاب اخروی برداشته شده است به طریق اولی از امت پیامبر در صورت عدم بیان عذاب برداشته می شود(البته این بیان بنابراین مبناست که ثابت شود امت اسلام حتی از امت های قبل از خلقت آدم نیز افضل است و الا اگر فقط افضلیت این امت بر امت های بعد از آدم ثابت باشد و نسبت به امت های قبل از آدم ثابت نباشد نمی توان از بیان اولویت استفاده نمود).

## اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۵/۰۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تقریب استدلال به آیه شریفه تعذیب بر اساس احتمالات موجود در آیه بود.

مقام اول فرض عدم انسلاخ عبارت «و ما کنا معذبین» از زمان بود، در این فرض سه فرضیه وجود داشت، فرضیه اول این بود که این فعل، فعل ماضی است و إخبار از گذشته نسبت به حال تکلم می دهد، این فرضیه مشتمل بر سه احتمال بود که بحث در احتمال اول یعنی مجرد إخبار بود بدون اینکه معنای رویه و طریقه و نیز معنای عدم تناسب و عدم صحت در آن اشراب شده باشد، همانطور که بیان شد طبق این احتمال شش صورت وجود دارد، چهار صورت آن مورد بررسی قرار گرفت.



---

۱- (۲) -آیه ۱۴ سوره اسراء.

بررسی صورت پنجم از احتمال اول(عذاب اخروی و برزخی)

صورت پنجم این بود که مراد از عذاب، عذاب اخروی و برزخی باشد به این اعتبار که این عبارت اطلاق دارد و اما اینکه عذاب دنیوی را شامل نمی شود نیز بر این اساس است که فرمایش صاحب منتقی را بپذیریم و بگوییم عذاب دنیوی معلق بر بیان و ایصال نیست و صالح و طالح را در برمی گیرد.

در اینصورت نیز تقریب استدلال، متوقف بر همان بیانات سابق است که گفته شود وقتی در برزخ ها و قیامت های گذشته امم سابقه را عذاب نکرده به طریق اولی این امت که امت مرحومه است قبل از ایصال و بیان، عذاب نمی شود و نیز وقتی عذاب برزخی منتفی می شود به طریق اولی عذاب اخروی که اشدّ است نیز منتفی می شود و یا طبق بیان دوم گفته شود که هر چه در امم سابقه جاری بوده در امت پیامبر نیز جاری می باشد و یا اینکه طبق بیان سوم ادعای اجماع شود و گفته شود هر وقت عذاب دنیوی قبل از ایصال منتفی شود عذاب اخروی نیز منتفی می شود.

بررسی صورت ششم(مطلق عذاب)

صورت ششم این بود که مراد از عذاب اعم از عذاب دنیوی، برزخی و اخروی باشد به این معنا که در گذشته انسان را به هیچ نوع از عذابی عذاب نکرده ایم، اگر قائل به این صورت شدیم همانگونه که ممکن است گفته شود بهترین وجه نیز همین است چون مطابق با اطلاق کلام است در اینصورت نیز تقریب استدلال به همان بیاناتی است که سابقا گذشت.

احتمال دوم از فرضیه اول: آیه هم در مقام إخبار و هم در مقام بیان طریقه و سنت الهی است

ص: ۳۳۴

صور ششگانه فوق طبق این احتمال بود که مبدأ ماضی، زمان حال تکلم باشد و خداوند فقط در مقام إخبار از گذشته باشد، اما اگر احتمال دوم را قائل شدیم که می گوید إخبار وجود دارد و ماضی نیز به لحاظ زمان تکلم است ولی این جمله جمله ای است که به لحاظ ادبیات عرب یک إخبار ساده نیست بلکه از آن استمرار فهمیده می شود به این معنا که قبل از این زمان، سجیّه و رویّه ما بر عذاب کردن نبوده است بنابراین احتمال نیز تقریب استدلال بر همان صورت های ششگانه احتمال اول می باشد.

احتمال سوم از فرضیه اول: آیه هم در مقام اخبار و هم در مقام لایق نبودن عذاب برای خداست

احتمال سوم نیز این بود که ماضی باشد و بر اساس زمان حال و تکلم اخبار کرده باشد لکن علاوه بر إخبار، این مطلب ادراج شده است که عذاب کردن قبل از ایصال و بیان، لایق حال ما نیست مثل اینکه کسی بگوید: «من اهل این کار نبودم»، در اینجا نیز گفته می شود که در محاورات به حسب غالب اینچنین است که این جمله ها در مقام بیان این مطلب است که بگوید در گذشته ما چنین کاری نمی کردیم چون لایق به حال ما نبوده است حال این لایق نبودن یا به این است که با عدالت خدا سازگار نیست و یا به این است که با رحمت واسعه خدا سازگار نیست و یا ممکن است منشأ آن، سزاوار نبودن هر دو مورد باشد.

صور ششگانه در مورد عذاب در این مورد نیز می آید در اینصورت تقریب استدلال واضح است چون اگر اینگونه استظهار شد می خواهد بفرماید به لحاظ عقلی عذاب کردن قبل از ایصال و بیان با عدالت و رحمت خدا سازگاری ندارد و حکم عقلی نیز قابل تخصیص نیست پس همانطور که در گذشته چنین حکم عقلی وجود دارد در این زمان نیز این حکم وجود دارد، بله تفاوتی بین اینکه لایق به عدالت نباشد و یا لایق به رحمت نباشد وجود دارد و آن اینکه اگر مناسب رحمت نباشد نفی استحقاق عقاب نمی کند چون چه بسا مستحق عقاب باشد ولی از باب تفضل، عذاب از او برداشته شود ولی اگر مناسب عدالت نباشد نفی استحقاق عقاب می کند.

تعریضی به کلام محقق خراسانی«ره»

این احتمـال که گفته شود این عبـارت انسـلاخ از زمـان نـدارد احتمال قریبی است و فرمایش محقق خراسانی«ره» در کفایه که فرموده افعال منسوب به خدای متعال چون غالبا منسـلخ از زمان است بنابراین در بقیه موارد نیز انصراف به انسلاخ از زمان پیدا می کنـد مگر اینکه قرینه ای بر عـدم انسـلاخ وجود داشـته باشـد تمـام نیست چون برهانی بر این مطلب که افعال خـدای متعال منسلخ از زمان است وجود ندارد علاوه بر اینکه مسائل اینچنین که دقّی هسـتند از اذهان عرف خارج است، بنابراین این سخن که انسـلاخ از زمان ندارد سـخن بعیدی نیست و نیز این سـخن که نسـبت به زمان حال لحاظ شده است نیز سخن بعیدی نیست چون ظاهر این کلام این است که نسـبت به زمان تکلم می خواهـد بفرمایـد ما عذاب کننده نیستیم همانطور که اسـتظهار شـیخ اعظـم«ره» در رسائـل اینچنیـن اسـت الاـ اینکـه قرینـه داشـته باشـیم بر اینکه ماضـی به لحـاظ حـال تکلم نیست که این قرینه در احتمالات بعد بررسی می شود.

فرضیه دوم: لحاظ ماضی به زمان بعث رسول

فرضـیه دوم این بود که این عبـارت منسـلخ از زمان نیست لکن زمان مضـی را به لحاظ زمان بعث رسول ملاحظه می کنیم که مختار محقق عراقی«ره» است، ایشان می گوید قبول داریم که این فعل منسلخ از زمان نیست ولی مبدأ ماضی، زمان حال نیست بلکه زمان بعث رسل است یعنی قبل از ایصال احکام من معذّب نیستم، ایشان می گوید ظاهر آیه شریفه همین معناست به قرینه اینکه در ادامه می فرمایـد: «حتی نبعث رسولا»، فعل«نبعث» مضارع است، فعل مضارع در اینجا به لحاظ عذاب است که مربوط به زمان ماضـی است، پس سـیاق اقتضا می کند فعل ماضی هم به لحاظ بعث رسول باشد نه به لحاظ حال متکلم، پس معنا این می شود که «ما عذاب کننده نبودیم تا اینکه رسولانی را مبعوث کنیم»؛

«و منهـا: آيه التعـذيب ، و الظاهر من المضـى فى ... ما كُنَّا ...، هو المضـى بالإضافه إلى بعث الرسول. كما أنّ الاسـتقبال [فيها]– أيضـا– إنّمـا هو بالإضافه إلى التعـذيب، فمعناه ما كان عـذاب قبل البعث كليه، بلا اختصاص فيه بالأمم السابقه، إذ هو فرع جعل المضىّ [فيها] بلحاظ حال التكلم ، و هو خلاف ظاهر [سوقها]، لبداهه أنّ الاستقبال فى بعث الرسول ما أُريد منه الاستقبال بلحاظ حال التكلّم، إذ لا يبقى له– حينئذ– معنى، كما لا يخفى»(۱) .

بنابراين به دليل وجود قرينه داخلى، عبارت«و ما كنّا معذّبين» را به لحاظ بعث رسول معنا مى كنيم و مبدأ ماضـى را بعث رسول مى گيريم.

حـال اين احتمال اگر طبق صور ششـگانه در معناى عـذاب تصور شود همان تقاريب اسـتدلالى كه در فرض هاى قبل بيان شـد مطرح مى گردد.

اگر سـخن محقق عراقى«ره» بنابر قرينيت سـياق آيه شريفه باشد بايد گفت اين سخن صحيح نيست چون سياق نمى تواند قرينه باشـد، امـا اگر سـخن ايشـان بنـابراين باشـد كه در غير اينصورت معنـاى آيه تمـام نمى شود در اينصورت مى توان به اين قرينه داخليه اعتماد نمود.

فرضيه سوم: لحاظ ماضى به زمان يوم الحساب

فرضـيه سوم كه از مرحوم امـام است اين است كه ماضـى به لحـاظ يوم الحساب است يعنى قبل از روز قيامت ما عـذاب كننـده نيستيم، چون گاهى كسـى در حين سخن گفتن زمان آينده را فرض مى كند و بعد به لحاظ همان زمان سخن مى گويد، قرينه بر اين احتمـال نيز آيـات قبـل از اين آيه است كه مى فرمايـد: «و كـل انسـان الزمناه طائره فى عنقه»، در حاليكه «طائر فى العنق» مربوط به روز قيامت است و با فعل ماضـى «الزمناه» از آن خبر مى دهد و نيز در آيه بعد مى گويد: «اقرأ كتابك كفى بنفسـك اليوم عليـك حسـيبا» در اين آيه نيز متكلم فرض كرده كه قيامت برپا شـده و مطابق آن روز سـخن مى گويـد و بر اساس همان خداى متعال مى فرمايد: «مَنِ اهْتَدى فَإِنَّما يَهْتَدى لِنَفْسِهِ وَ مَنْ ضَلَّ فَإِنَّما يَضِلُّ عَلَيْها وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى » و گزارش از آن روز مى دهد.

ص: ۳۳۷

---

۱– (۱) – .مقالات الأصول، ج ۲، ص: ۱۵۳

مرحوم امام می گوید به دلیل وجود قرائنی که حافّ به این کلام است باید آیه شریفه را اینگونه معنا کنیم که مبدأ محاسبه برای ماضی یوم الحساب است، بنابراین از این مطلب که وقتی فعل ماضی به کار می رود ظاهر بدوی آن مضی به زمان حال است رفع ید می شود.

اشکال به فرمایش مرحوم امام

این فرمایش فرمایش قویمی است که با آیات سازگار است لکن اشکالی که وجود دارد این است آیا این قرینه باعث می شود که بگوییم مبدأ ماضی یوم الحساب است یا اینکه می توان گفت در اینجا نیز مبدأ ماضی زمان تکلم است لکن زمان تکلم در زمان قیامت مفروض شده است؟

در اینصورت عذاب را می توان مطلق گرفت ولی اگر قیامت را فرض کردیم اقرب این است که به تناسب حکم و موضوع یا خصوص عذاب اخروی مراد است و یا جامع بین آنها مراد است.

این بیانات مربوط به مقام اول یعنی فرض عدم انسلاخ از زمان بود، که طبق آن ۵۴ احتمال مورد بررسی قرار گرفت چون در این مقام سه فرضیه وجود داشت هر فرضیه سه احتمال داشت و در هر احتمال شش صورت فرض می شد.

مقام دوم: فرض انسلاخ از زمان

در این فرض جمله «و ما کنا معذبین» منسلخ از زمان در نظر گرفته می شود به این معنا که ما اینگونه نیستیم که قبل از ایصال و بیان، عذاب کننده باشیم، افرادی مثل محقق خویی«ره» این احتمال را تقویت می کنند؛

«وثانیاً: أنّ جمله ما کان أو ما کنّا وأمثالهما من هذه الماده مستعمله فی أنّ الفعل غیر لائق به تعالی ، ولا یناسبه صدوره منه (جلّ شأنه) ویظهر ذلک من استقراء موارد استعمالها، کقوله تعالی: «وَ ما کانَ اللَّهُ لِیُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَداهُمْ»(۱) . وقوله تعالی: «ما کانَ اللَّهُ لِیَذَرَ الْمُؤْمِنِینَ»(۲) وقوله تعالی: «وَ ما کانَ اللَّهُ لِیُعَذِّبَهُمْ وَ أَنْتَ فِیهِمْ»(۳) وقوله تعالی: «وَ ما کُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّینَ عَضُداً»(۴) إلی غیر ذلک. فجمله الفعل الماضی من هذه الماده منسلخه عن الزمان فی هذه الموارد، فیکون المراد أنّ التعذیب قبل البیان لایلیق به تعالی ولا یناسب حکمته وعدله، فلا یبقی فرق حینئذ بین العذاب الدنیوی والاخروی»(۵) .



---

۱- (۲) -التوبه آیه ۱۱۵.

۲- (۳) -آل عمران آیه۱۷۹.

۳- (۴) -الأنفال آیه ۳۳.

۴- (۵) -الکهف آیه ۵۱.

۵- (۶) - .مصباح الأصول، ج ۱، ص: ۲۹۷

در اینصورت تقریب استدلال واضح است و احتمالات ثلاثه می آید که ممکن است عذاب کننده نبودن به دلیل سازگار نبودن عذاب با عدالت یا رحمت خدا و یا با هر دو باشد.

## اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۵/۰۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

خلاصه مباحث گذشته:

تقریب استدلال به آیه شریفه تعذیب به حسب احتمالات موجود بیان شد.

تکمله

تکمله اول: ذکر روایات دال بر مماثله

تکمله ای برای تقاریب ذکر شده در آیه شریفه وجود دارد که بیان نشده بود و آن اینکه بنابراینکه فعل منسلخ از زمان نباشد و ماضی باشد و مبدأ آن زمان حال تکلم و یا دو احتمال دیگر باشد و إخبار ساده نیز نباشد بلکه إخباری باشد که استمرار نیز در آن وجود داشته باشد تا مراد از آیه، بیان سیره و سجیه باشد، در اینصورت سه تقریب بیان گردید؛

یک تقریب بیان اولویت بود، تقریب دوم استفاده از مماثله بین این امت و امم سالفه با استفاده از اجماع بود و تقریب سوم نیز دلالت روایات بود بر اینکه هر چه در امم سابقه جاری بوده در این امت نیز جاری است.

و اما این مطلب که آنچه که در امم سابقه بوده در این امت نیز وجود دارد مضمون روایاتی است که هم در کتب عامه و هم در کتب خاصه نقل شده است، برخی از این روایات در اینجا ذکر می گردد؛

روایت اول

اولین روایت روایتی است که در عیون اخبار الرضا علیه السلام در ضمن احتجاج طولانی بین امام رضا علیه السلام و مأمون ذکر شده است؛

ص: ۳۳۹

«فَقَالَ الْمَأْمُونُ يَا أَبَا الْحَسَنِ فَمَا تَقُولُ فِي الرَّجْعَهِ فَقَالَ الرِّضَا ع إِنَّهَا لَحَقٌّ قَدْ كَانَتْ فِي الْأُمَمِ السَّالِفَهِ وَ نَطَقَ بِهِ الْقُرْآنُ وَ قَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَكُونُ فِي هَذِهِ الْأُمَّهِ كُلُّ مَا كَانَ فِي الْأُمَمِ السَّالِفَهِ حَذْوَ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ وَ الْقُذَّهِ بِالْقُذَّهِ»(۱) .

روایت دوم

روایت دوم در وسائل در باب رجعت نقل شده است، چون یکی از ادله ای که در روایات برای رجعت بیان شده این است که چون رجعت در امم سالفه وجود داشته است در امت ما نیز وجود دارد؛

«و صحّ عن النبی صلّی اللّه علیه و آله انه قال سیکون فی امتی کل ما کان فی الامم السابقه حذو النعل بالنعل، و القذّه بالقذّه حتی لو أنّ أحدهم دخل فی حجر ضبّ لدخلتموه»(۲) .

روایت سوم

روایت سوم در کتاب لوامع صاحبقرانی از مجلسی اول نقل شده است؛

«و قال النّبی صلّی اللّه علیه و آله یکون فی هذه الامّه کلّما کان فی بنی اسرائیل حذو النّعل بالنّعل و القذّه بالقذّه»(۳) .

روایت چهارم

این روایت در من لا یحضره الفقیه باب فرض الصلاه آمده است؛

«وَ قَالَ النَّبِیُّ ص یَکُونُ فِی هَذِهِ الْأُمَّهِ کُلُّ مَا کَانَ فِی بَنِی إِسْرَائِیلَ حَذْوَ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ وَ حَذْوَ الْقُذَّهِ بِالْقُذَّهِ»(۴) .

روایات فراوان دیگری با این مضمون در کتب روایی امامیه و نیز کتب عامه نقل شده است.

ص: ۳۴۰

---

۱- (۱) - .عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص: ۲۰۱

۲- (۲) - .الإیقاظ من الهجعه بالبرهان علی الرجعه، النص، ص: ۳۵

۳- (۳) - .لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه، ج ۳، ص: ۵۸

۴- (۴) - من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص: ۲۰۳.

تکمله دوم: تمامیت استدلال به ضمیمه آیه «لن تجد لسنه الله تبدیلا»

اگر از آیه شریفه سیره و منهج فهمیده شود، چنین استظهاری را به آیات دیگر ضمیمه می کنیم تا تقریب استدلال آیه شریفه تمام شود چون برخی آیات قرآن کریم فرموده اند: «سُنَّهَ اللَّهِ الَّتی قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّهِ اللَّهِ تَبْدیلاً»(۱) ، و یا آیه شریفه «سُنَّهَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنا وَ لا تَجِدُ لِسُنَّتِنا تَحْويلاً»(۲) ، بنابراین اگر سنت الهی در امم سابقه این بوده که قبل از بیان و ایصال عذاب نکند به حکم این آیات شریفه چنین سنتی تغییر نکرده است، در نتیجه برائت ثابت می شود.

بررسی تقاریب استدلال

اشکالات به استدلال بنابر احتمال عدم انسلاخ فعل از زمان

اشکال اول

برخی به روایات داله بر مماثله بین امم سابقه و امت پیامبر اشکال سندی وارد کرده اند و گفته اند سند این روایات تمام نیست به همین دلیل نمی توان آنها را به آیه شریفه ضمیمه نمود، در نتیجه ثابت نمی شود که هر چه که در امم ابقه وجود داشته است در امت ما نیز وجود دارد.

جواب به اشکال اول

لکن به نظر می رسد این اشکال صحیح نیست چون این روایات بین خاصه و عامه دارای کثرت نقل است، علاوه بر اینکه روایت اول که در عیون اخبار الرضا علیه السلام نقل شده بود سند صحیح دارد و همانطور که در سابق بیان شد بعید نیست که گفته شود مرحوم صدوق ملتزم بوده که در این کتاب روایاتی که از افراد ضعیف بوده را نقل نکند چون ایشان وقتی روایت میثمی را که ضعیف است نقل می کند اعتذار می جوید و می گوید علت اینکه روایت میثمی را نقل کردم این است که آن را برای استادم ابن ولید خواندم و او آن را نفی نکرد پس معلوم می شود که مرحوم صدوق در کتاب عیون اخبار الرضا روایات ضعیف را نقل نمی کند البته اگر صحت سند روایت عیون هم ثابت نشود لکن باز هم این روایت را افراد دیگری نیز مسندا نقل کرده اند به همین دلیل ادعای تواتر اجمالی و اینکه این روایت از پیامبرصلی الله علیه و آله صادر شده است چیز بعیدی نیست، پس ضم این روایات به آیه شریفه از این جهت تمام است.



---

۱- (۵) -آیه ۲۳ سوره فتح.

۲- (۶) -آیه ۷۷ سوره اسراء.

اشکال دوم

اشکال دیگری که در اینجا وجود دارد این است که این روایات دلالت دارد بر اینکه آنچه که در امم سابقه بوده در امت ما نیز وجود دارد، اما دلالت ندارد که چیزی که در امم سابقه نبوده در امت ما وجود ندارد، در حالیکه در آیه شریفه می فرماید :«و ما کنّا معذبین» یعنی چنین سنتی برای ما در امم سابقه وجود نداشته است بنابراین از این جهت ضم این روایات به آیه شریفه برای استدلال تمام نیست.

اشکال سوم

نسبت به ضم آیه شریفه به آیات دیگری مثل «وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» اشکال قبل وارد نمی شود، چون در صورتی که ثابت شود در امم سالفه چنین سنتی برای خدای متعال وجود داشته است این آیات می گویند سنت خداوند تغییر بردار نیست پس این سنت(عدم عذاب قبل از ایصال حکم) برای ما نیز ثابت می شود.

لکن اشکالی که در اینجا وجود دارد این است که این مطلب که معنای آیه«و ما کنّا معذبین» این است که سنت خدا بر این مطلب بوده است محل کلام است و باید اثبات شود.

جواب اشکال سوم

ممکن است به بیان زیر بتوان سنت بودن مطلب فوق را ثابت نمود:

این بیان این است که گفته شود عبارت «ما کنّا» ماضی استمراری را دلالت می کند و استمرار یک عمل از یک فاعل ملازمه دارد با اینکه آن عمل رویه و سنت فاعل باشد، نه اینکه اتفاقی باشد، بنابراین بعید نیست که استدلال صحیح باشد چون استفاده صغری بعید نیست کبری نیز که می گوید: «لن تجد لسنه الله تبدیلا» بنابراین بعید نیست بگوییم استدلال صحیح است.

ص: ۳۴۲

اشکال به استدلال بر اساس احتمال انسلاخ از زمان

و اما استدلال بر این اساس که گفته شود این جمله منسلخ از زمان است به این معنا که ما قبل از ایصال احکام، عذاب نمی کنیم همانگونه که محقق خویی«ره» و برخی اینگونه از آیه شریفه استظهار نموده اند و به آیاتی نیز استشهاد کردند، لکن اشکالی که در اینجا وجود دارد این است که درست است در مواردی شاکله جمله چنین ظهوری دارد ولی نمی توان گفت این سیاق در زبان عرب فقط برای این معنا که لایق به حال ما نیست استعمال شده باشد نمونه های نقضی نیز در اینجا در آیات شریفه وجود دارد مثل آیه شریفه «وَ ما کانَ اللَّهُ لِیُعَذِّبَهُمْ وَ أَنْتَ فیهِمْ وَ ما کانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَ هُمْ یَسْتَغْفِرُون»(1) ، چون در آیه نمی خواهد بفرماید شأن ما این نیست که در حالیکه تو بین مردم هستی ما آنها را عذاب نمی کنیم بلکه می خواهد بفرماید ما به احترام تو آنها را عذاب نمی کنیم ولی شأنیت خداوند نسبت به عذاب گنهکاران نفی نمی شود، چون عذاب آنها نه خلاف عدالت خدا و نه خلاف رحمت اوست چون عقل حاکم است به اینکه استغفار، موجب عدم شأنیت عذاب نیست چون نپذیرفتن استغفار افراد گنهکار مصداق ظلم نیست.

بنابراین اینکه گفته شود هر جا این سیاق به کار رفت دلالت بر عدم لایق بودن می کند ادعایی است که قابل اثبات نیست، بله در جاهایی این معنا را می فهمیم و آن به دلیل وجود واژه هایی است که این قابلیت را دارد مثل اینکه اموری نفی شده باشد که آن امور به لحاظ عقل لایق به خدای متعال نباشد.



---

۱- (۷) -آیه ۳۳ سوره انفال.

## اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۵/۰۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استدلال به آیه شریفه تعذیب بر برائت بود، تقاریب استدلال به آیه شریفه بیان شد.

اشکالات استدلال به آیه تعذیب

چند مناقشه در استدلال به این آیه شریفه وجود دارد که اهمّ آن مناقشات ذکر می گردد.

اشکال اول: عدم ملازمه بین نفی فعلیت و نفی استحقاق عقاب

اشکال اول این است که طبق همه تقاریب ذکر شده مدلول آیه شریفه آنچه را که نفی می کند فعلیت عذاب است چون می فرماید:«و ما کنا معذّبین» و نفی فعلیت عذاب اعم از نفی استحقاق است، چون ممکن است استحقاق عقاب باشد ولی خدای متعال از باب تفضل و شفاعت، عقاب او را بخشیده باشد علاوه بر اینکه در فقه مواردی وجود دارد که دلالت می کند که فقها ملتزم هستند به اینکه با وجودیکه استحقاق عقاب در آن موارد وجود دارد ولی عقاب نمی شود، که چند مورد از باب مثال ذکر می گردد؛

مورد اول

در مساله ظهار به طبرسی«ره» در مجمع البیان نسبت داده شده که ایشان ظهار را حرام می داند اما عقاب ندارد، پس در ظهار رفع عقوبت شده است در حالیکه حرمت منتفی نشده است.

مورد دوم

در مورد کسی که کبائر را انجام ندهد خدای متعال می فرماید: «نکفر عنهم سیئاتهم»، یعنی کسی که اجتناب از کبائر می کند سیئات او بخشیده می شود در اینصورت با اینکه سیئات عقاب ندارد ولی حرام می باشد، نه اینکه در مورد کسی که کبائر را انجام نمی دهد سیئات اصلا حرمت ندارد.

ص: ۳۴۴

مورد سوم

در موارد نیت حرام چه بسا گفته شود که نیت حرام عقاب ندارد ولی حرمت دارد.

پس هم عقلا بین نفی فعلیت عقاب و نفی استحقاق عقاب ملازمه نیست و هم در خارج مواردی وجود دارد که اینگونه است یعنی نفی عقاب در آن موارد وجود دارد اما نفی استحقاق وجود ندارد.

توضیح بیشتر

در اینجا توضیحی وجود دارد و آن اینکه در مقابل احکام الهیه، حکم عقل و فطرت، ما را وادار به امتثال می کند، زیربنای عقل در اینکه ما را وادار به امتثال می کند دفع ضرر می باشد، ضرر نیز چه محتمل و چه مقطوع فقط عقاب که یک عذاب جسمی است نیست بلکه عذاب های روحی مثل رفتن عِرض و آبرو نیز از مواردی است که عقل حکم به دفع ضرر از آن می کند، حال در مواردی که مولا به سبب تفضل یا دلیل دیگر عقاب نمی کند لکن چون استحقاق عقاب وجود دارد ممکن است ضررهای دیگر مثل از بین رفتن آبرو وجود داشته باشد به همین دلیل حکم عقل به وجوب دفع ضرر محتمل همچنان باقی می ماند، ثانیا وقتی استحقاق عقاب وجود دارد معنایش این است که در اینجا هتک حرمت مولا شده است یعنی با اینکه مولا بخشیده است و عقاب وجود ندارد لکن بنابر اینکه استحقاق عقاب وجود داشته باشد در اینصورت هتک حرمت مولا و خروج از زیّ بندگی نسبت به مولا شده است در نتیجه باید احتیاط نمود تا هتک حرمت مولا اتفاق نیفتد. در نتیجه در اثبات برائت، نیاز به رفع استحقاق عقاب می باشد پس وقتی استحقاق نفی نشد برائت ثابت نمی شود حتی اگر خود عقاب نفی شده باشد.

ص: ۳۴۵

جواب به اشکال اول

برای تخلص از این اشکال وجوهی از مطالب بیان شده که خود این مطالب نیز فی نفسه مفید می باشند؛

جواب اول:

جواب اول از شیخ اعظم«ره» است، البته ایشان این اشکال را در اینجا طرح نکرده بلکه آن را در جای دیگری که در مباحث آینده می آید طرح نموده است لکن به دلیل مناسبتی که در اینجا دارد اینجا هم ذکر می گردد.

حاصل فرمایش ایشان این است که از کلام یا استدلال اخباریون در مقام دو مطلب استفاده می شود؛

مطلب اول این است که از استدلالات آنها استفاده می شود که آنها احتیاط را که از روایات احتیاط استفاده کرده اند از این باب است که احتمال عقوبت در موارد شبهه وجود دارد همانطور که برخی از روایات این باب ظهور در همین مطلب دارد و الا معنا نداشت که بفرماید: «خیر من الاقتحام فی الهلکه»، پس به دلالت التزام از این روایات استفاده می شود که در شبهات، احتمال عقوبت وجود دارد به همین دلیل اگر کسی از شبهات اجتناب نکرد ممکن است مبتلای به عقوبت شود و این اقتحام در هلکه می باشد، پس از استدلال در روایات چنین مطلبی استفاده می شود.

مطلب دوم نیز این است که از کلمات اخباریون استفاده می شود که بین عدم فعلیت عذاب و عدم استحقاق عقاب ملازمه وجود دارد.

حال استدلال به آیه شریفه تعذیب هم برای دفع مطلب اول آنها مفید است و هم برای مطلب دوم آنها مفید می باشد، اما نسبت به دفع مطلب اول باید گفت آیه شریفه می فرماید در موارد شبهه و عدم العلم، عقاب وجود ندارد، در اینصورت نمی توان به روایاتی که می گوید به علت احتمال عقاب احتیاط لازم است برای اثبات احتیاط در مانحن فیه تمسک نمود. بنابراین همانطور که منتقی فرموده اگر این آیه شریفه اخص مطلق از روایات باشد آن روایات را تخصیص می زند و نتیجه این می شود که در شبهات حکمیه غیر مقرونه به علم اجمالی برائت ثابت می شود نه احتیاط و اگر هم اخص مطلق نباشد چون این روایات مخالف با کتاب می شوند به همین دلیل از حجیت ساقط می گردند.

ص: ۳۴۶

و اما نسبت به مطلب دوم آنها که می گفتند بین نفی عذاب و نفی استحقاق آن، ملازمه است می گوییم این آیه دلالت بر عدم فعلیت عذاب دارد و به ضمیمه ملازمه ای که خودتان قبول دارید باید حکم به نفی استحقاق عقاب نمایید.

پس طبق مبنای اخباریون نیز باید قول به برائت ثابت گردد.

مناقشه اول در جواب شیخ«ره»

محقق خراسانی«ره» در تعلیقه بر رسائل و نیز در کفایه به شیخ اعظم«ره» اشکال کرده اند و می گویند ما فقط در مقام اسکات خصم نیستیم بلکه می خواهیم خودمان به عنوان اصولی قائل به برائت شویم، در حالیکه جواب فوق یک جواب جدلی است و چیزی را ثابت نمی کند.

پاسخ به مناقشه اول

اشکال محقق خراسانی«ره» در صورتی است که کلام مرحوم شیخ فقط ناظر به مطلب دوم اخباریون باشد، اما کلام ایشان نسبت به مطلب اول اخباریون -یعنی استدلال آنها به اینکه علت احتیاط وجود احتمال عقوبت است- جدلی نمی باشد و اشکال محقق خراسانی«ره» به آن وارد نیست. عبارت شیخ اعظم«ره» دو بخش دارد که در ذیل ذکر می گردد:

«إن عدم الفعلیه یکفی فی هذا المقام لأن الخصم یدعی أن فی ارتکاب الشبهه الوقوع فی العقاب و الهلاک فعلا من حیث لا یعلم کما هو مقتضی روایه التثلیث و نحوها التی هی عمده أدلتهم و یعترف بعدم المقتضی للاستحقاق علی تقدیر عدم الفعلیه فیکفی فی عدم الاستحقاق نفی الفعلیه بخلاف مقام التکلم فی الملازمه فإن المقصود فیه إثبات الحکم الشرعی فی مورد حکم العقل و عدم ترتب العقاب علی مخالفته لا ینافی ثبوته کما فی الظهار حیث قیل إنه محرم معفو عنه و کما فی العزم علی المعصیه علی احتمال نعم لو فرض هناک أیضا إجماع علی أنه لو انتفت الفعلیه انتفی الاستحقاق کما یظهر من بعض ما فرعوا علی تلک المسأله لم یجز التمسک به هناک»(۱) .



---

۱- (۱) - فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۱۷.

مناقشه دوم در جواب شیخ«ره»

این جواب از برخی اعاظم از جمله محقق خراسانی«ره» است و آن اینکه نسبت دادن این مطلب به اخباری ها قابل التزام نیست، چون موارد شبهه، بالاتر از موارد قطع به حرمت نیست چون چه بسا در موارد قطع به حرمت، عقاب بخشیده شود بلکه فقط احتمال عذاب وجود دارد، حال در موارد شبهه نیز همینگونه است یعنی فقط احتمال عذاب وجود دارد پس این سخن اخباریون که در وقوع در شبهات حتما عذاب وجود دارد صحیح نمی باشد.

پاسخ به مناقشه دوم

اگر عبارت شیخ اعظم«ره» اینگونه معنا شود که اخباریون می خواهند بگویند حتما وقوع در عقاب هست مناقشه فوق را می توان در کلام ایشان کرد لکن اگر گفته شود ایشان می خواهد بگوید لازمه اینکه در استدلالات آنها اقتحام فی الهلکه آمده این است که احتمال عقاب وجود دارد به این معنا که مقتضی عقاب را دارند در اینصورت این جواب به شیخ داده نمی شود، پس فرمایش شیخ«ره» را اینگونه اصلاح می کنیم که طبق روایات احتیاط، احتمال عذاب وجود دارد و این با ظاهر آیه شریفه که دلالت بر نفی عذاب دارد سازگاری ندارد چون به حکم آیه اقتحام فی الهلکه وجود ندارد.

جواب دوم

جواب دیگری که در مقام داده شده از مرحوم امام و برخی دیگر از اعاظم است و آن اینکه آنچه که برای اصولی مهم است تامین عقاب است خواه استحقاق عقاب باشد و خواه نباشد، آنچه از این آیه شریفه استفاده می شود نیز نفی عقاب است که مستشکل نیز آن را قبول دارد، بله اگر نفی استحقاق شود خوب است ولی اگر نفی استحقاق ثابت نشد ضرری به ما وارد نمیکند و همین مقدار که نفی فعلیت عذاب شود کافی است؛

«و علی الإشكال الثانی:

أنّ توقُّف الاستدلال بها علی ما ذكر- و كون النزاع فی البراءه إنّما هو فی استحقاق العقوبه لا ـ فعليّتها- غير مُسلَّم، فإنّ نزاع الأُصوليّ و الأخباريّ إنّما هو فی لزوم الاحتياط فی الشبهات و عدمه، و بعد ثبوت المُؤَمِّن من قِبَل اللَّه لا نری بأساً فی ارتكابها، فشُرب التتن المشتبه حرمته إذا كان ارتكابه ممّا لا عقاب فيه- و لو بمؤَمِّن شرعیّ و ترخيص إلهی- ليس فی ارتكابه محذور عند العقل.

و بالجمله: رفع العقوبه الفعليّه و حصول المُؤمِّن من عذاب اللَّه يكفی القائل بالبراءه فی تجويز ارتكاب الشبهات و إن لم يثبت بها الإباحه، و لذا تری يستدلّون بحديث الرفع و أمثاله للبراءه و لو مع تسليم كون مفاده رفع المؤاخذه.

و بما ذكرنا من تقريب الاستدلال يظهر: أنّه لا وقع لما زعمه الأخباريون من دلالتها علی نفی الملازمه بين حكم العقل و الشرع بل لا وقعَ لكثيرٍ ممّا ذُكر فی المقام إشكالًا و دفعاً، تدبّر»(۱) .

جمله ای در عبارت مرحوم امام وجود دارد كه می گويد: «و لو بمؤَمِّن شرعیّ و ترخيص إلهی» كه در اين صورت بايد ترخيص را توجيه نمود چون خدای متعال ترخيص نداده است بلكه بايد گفت عقاب نيست.

مناقشه در جواب دوم

محقق اصفهانی«ره» اين جواب را به صورت «ان قلت» مطرح كرده و سپس به آن جواب داده است ايشان می گويد اصولی در بحث اصول-كه مقدمه قريبه برای فقه است- دنبال قواعدی است كه منتهی به اثبات يا نفی يک حكم عملی می شود و يا اگر اثبات و نفی نمی كند لكن تعذير و تنجيز را اثبات می كند، پس ما به دنبال اين هستيم كه آيا خدا در اينجا حكم دارد يا خير؟ و اگر حكم دارد منجز است يا خير؟ اما اينكه در آخرت عقاب می كند يا خير؟ مورد بحث اصولی نيست، پس وجود يا عدم وجود عقاب برای اصولی مهم نيست؛



---

۱- (۲) - انوار الهدايه فی التعليقه علی الكفايه، ج ۲، ص: ۲۵.

لا ـ يقال: لعلّ همّ القائل بالبراءه هو الأمن من فعليّه العقاب فتكفيه الآيه الدّاله على نفى فعليّه العقاب و لو لم تدلّ على عدم الاستحقاق.

لأنّا نقول: القواعد الأصوليّه الّتى هى مقدّمه قريبه لعلم الفقه هى القواعد المنتهيه إلى حكم عملى إثباتاً أو نفياً أو منجّزيته أو المعذوريّه عنه شرعاً و أمّا أنّ العقاب يتحقّق فى الآخره أولا لوجود مانع فهو أجنبىّ عن العلمين .

و لا معنى لأن يكون همّ المجتهد المدوّن للقواعد الأصوليّه ذلك»(۱) .

سپس ایشان می گوید:

«مع أنّ المجتهد إنّما يذهب إلى البراءه نظراً إلى أنّه غير عامل للحرام الفعلى و غير فاعل لما يستحقّ عليه الذّم و العقاب لا و لو كان فاعلًا للحرام الفعلى و ما هو موجب للذّم و العقاب.

و التّحقيق: فى أصل الملازمه إثباتاً و نفياً أنّ استحقاق العقاب على المعصيه إمّا لعلاقه لزوميّه بينهما، أو بمجرّد جعل العقلاء، أو جعل الشارع مع عدم علاقه لزوميّه بينهما»(۲) .

توضیح بیشتر این اشکال این است که آنچه که عبد را وادار به اطاعت می کند همان حکم عقلی است و آنچه که انسان را بر می انگیزاند فطرت اوست چون انسان در فطرت خود گریزان از ضرر است چه این ضرر جسمانی باشد و چه ضرر روحی و آبرویی باشد.

## اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۵/۰۱/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اشکالاتی بود که به استدلال به آیه تعذیب وارد شده است، اشکال اول این بود که آیه شریفه دلالت بر نفی عذاب فعلی دارد و این اعم از نفی استحقاق است، در حالیکه آنچه که برای اثبات برائت لازم است نفی استحقاق می باشد، از این اشکال دو جواب داده شد.

ص: ۳۵۰

---

۱- (۳) – نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۱۸.
۲- (۴) – .همان

جواب اول این بود که اگر چه این آیه شریفه فقط دلالت بر نفی عذاب فعلی دارد لکن به دلیل اینکه در برخی از روایات

احتیاط، آنچه که تعلیل برای وجوب احتیاط آورد شده وقوع در حرام و عذاب است بنابراین وقتی آیه شریفه عذاب را نفی می کنـد در نـتیجه موضوع احتیـاط برداشـته می شود، در نتیجه ادله احتیـاط جـاری نمی شونـد و راه برای اثبـات برائت هموار می شود(البته این جواب فقط نسبت به برخی از ادله احتیاط که از راه وجود عقاب، احتیاط را ثابت می کند داده می شود).

جواب دیگر شیخ اعظم«ره» این بود که درست است که آیه شریفه فقط دلالت بر نفی عذاب دارد ولی خصم(اخباریون) قائل به ملازمه بین نفی تعـذیب و نفی استحقاق هستند، پس طبق مبنـای خودشـان برائت ثـابت می شـود که البته این جواب یک جواب جـدلی می باشد. مناقشه این جواب نیز این بود که درست است این جواب قول طرف مقابل را باطل می کند لکن برای اصولی که به دنبال حقیقت است برائت را ثابت نمی کند.

جواب دوم که از مرحوم امام نقل شده بود این بود که اصولی فقط به دنبال نفی استحقاق نیست بلکه برای اصولی همین مقدار که نفی عقـاب فعلی شـود کفـایت می کنـد چـون اصـولی به دنبـال این است که مؤمّن از عقـاب به دست بیـاورد و در مـوارد شکوک مؤمّن از عقاب وجود دارد.

محقق اصـفهانی«ره» در فرمایش مرحوم امام این مناقشه را وارد کرد که اگر با وجود نفی تعـذیب، اسـتحقاق عقاب را محفوظ قرار دادیم معنـای وجـود اسـتحقاق این است که حـق مولـویت و حـق اطـاعت مولاـ در ظرف شـک موجـود است و وقـتی حق مولویت موجود بود اگر عبـد مولا را اطاعت نکنـد مولا را هتک نموده و از زیّ بنـدگی خارج شـده است در اینصورت عقاب نکردن خدا از روی لطف اوست اما این دلیل نمی شود که عبد مجاز به هتک مولا باشد بنابراین برائت ثابت نمی شود.

ص: ۳۵۱

بیان دیگر برای مناقشه در جواب دوم

بیان دیگر برای فرمایش محقق اصفهانی«ره» این است که یکی از مناشئ مهم اطاعت در موارد قطع به تکلیف و یا در موارد وجود علمی به تکلیف دفع ضرر محتمل می باشد و ضرر نیز اعم از ضرر جسمانی و ضرر آبرویی است، حال در مواردی که استحقاق عقاب وجود دارد اگر چه ممکن است به سبب دلالت آیه تعذیب بر نفی تعذیب، ضرر جسمانی برداشته شده باشد لکن ضرر عِرضی و آبرویی وجود دارد چون مکلف در صورت ارتکاب چنین عملی آبروی خود را در مقابل خدای متعال و انبیاء علیهم السلام و ملائکه خدا می برد، علاوه بر اینکه اگر به دلیل شکر منعم توجه شود که در علم کلام گفته شده دلیل شکر منعم پایه تحریک بندگان است که به دنبال معارف بروند، در اینصورت شکر منعم به این است که تکالیف را امتثال نمایند.

بنابراین نمی توان پذیرفت که غرض اصولی فقط تأمین از عذاب است بلکه باید استحقاق نیز نفی شود و اگر گفتیم که آیه شریفه استحقاق عقاب را نفی نمی کند در نتیجه نمی تواند برائت را ثابت نماید.

جواب سوم به اشکال اول بر تقریب استدلال به آیه تعذیب

این جواب از بزرگانی مثل محقق عراقی«ره» و محقق خویی«ره» است، این بزرگان می گویند نفی تعذیب ملازمه با نفی استحقاق عقاب ندارد ولی آیه شریفه فقط نفی تعذیب نمی کند بلکه دلالت دارد بر اینکه من عذاب نمی کنم چون مخالف شأن من است، چون چنین جملات و شاکله ای(که فعل ماضی منفی وجود دارد) در مقام این وارد می شود که بفرماید چنین چیزی لایق به حال ما نیست، بنابراین نفی تعذیبی که منشأ آن تناسب داشتن با صفات الهیه باشد با نفی استحقاق ملازمه دارد چون اگر استحقاق عقاب داشته باشد عقاب او خلاف شأن خدا نیست، همانطور که در نصوص به آن اشاره شده است و می فرماید: «ان تعذبهم فانهم عبادک و ان تغفر لهم فانک غفور رحیم» و یا می فرماید: «لک العتبی لک العتبی حتی ترضی»، پس چون آیه شریفه دلالت بر مجرد نفی تعذیب ندارد بلکه دلالت بر نفی تعذیب خاص دارد به همین دلیل با نفی استحقاق ملازمه پیدا می کند.

پس در حقیقت این جواب از دو بخش تشکیل می شود؛ یکی اینکه آیه شریفه دلالت بر نفی تعذیب خاص دارد که آن، نفی تعذیب بر اساس عدم شأنیت خدا می باشد، بخش دوم نیز این است که این نفی خاص ملازمه با عدم استحقاق عقاب دارد چون اگر استحقاق عقاب باشد، تعذیب کردن، مخالف با عدم شأنیت خداوند نیست.

مناقشه در جواب سوم

مناقشه اول

اصل دلالت آیه بر عدم شانیت و اینکه عدم تعذیب بر اساس عدم تناسب با مقام خداست شاهدی ندارد، همانگونه که سابقا بیان شد بعضی از آیات نیز در مقام وجود دارد که به آن استشهاد می شود بر اینکه عدم تعذیب بر اساس عدم تناسب و عدم شأنیت خدا نیست، مثل آیه «و ما کان الله لیعذبهم و انت فیهم» بلکه در این آیه می خواهد بفرماید جایگاه رفیع پیامبر موجب می شود تا خدا عذاب نکند نه اینکه چون عذاب کردن لایق به حال خدا نیست عذاب نمی کند و یا از این روشن تر آیه «و ما کان الله یعذبهم و هم یستغفرون» است چون استغفار گنهکاران باعث نمی شود که عذاب کردن خدا خلاف شأن او شود به این دلیل که استغفار آنها از گناه موجب عدم استحقاق آنها نسبت به عذاب نمی شود، بلکه این، تفضل و لطف خداست که گنهکاران را بوسیله استغفار می بخشد و عذاب نمی کند. پس اینگونه نیست که چنین شاکله ای حتما این خصوصیت را دلالت می کند، بله گاهی شیئ منفی خصوصیتی دارد که خلاف شأن بودن از آن استفاده می شود، مثل «و ما کنّا ظالمین»، که ظلم چیزی است که سزاوار ذات خدای متعال نیست.

ص: ۳۵۳

پاسخ به مناقشه اول

محقق حائری«دام ظله» در حاشیه مباحث الاصول متعرض این مناقشه شده و گفته بین این آیات و آیه مورد بحث فرق وجود دارد چون ما می گوییم بین عذاب دنیوی و اخروی تفاوت وجود دارد، اگر با همین شاکله عذاب دنیوی نفی شود ملازمه با عدم استحقاق ندارد ولی اگر عذاب اخروی با این شاکله نفی شود ملازمه با عدم استحقاق دارد.

توضیح مطلب این است که آیه شریفه «و ما کان الله لیعذبهم و انت فیهم» و مانند آن مربوط به عذاب دنیوی است، در عذاب های دنیوی علاوه بر اینکه ممکن است نفی عداب به دلیل عدم استحقاق عقاب باشد، ممکن است وجوه دیگری نیز منشأ نفی عذاب باشد اما در عذاب اخروی منشأ دیگری برای نفی عذاب جز استحقاق عقاب وجود ندارد، به همین دلیل از نفی عذاب اخروی می فهمیم نفی عذاب اخروی ناشی از عدم استحقاق است، به خلاف عذاب دنیوی که چون ممکن است وجوه دیگری علت نفی عذاب باشد به همین دلیل از نفی عذاب، نفی استحقاق ثابت نمی شود؛

«فاللّه (تعالی) یخبر بأنّه لیس من شأنه إنزال العذاب الّذی هو بدافع هدایه الآخرین علی الأمّه مع وجود الرسول فیهم رغم استحقاق الأمّه لما فیه من هلاک الرسول معهم المرسل لهدایه الناس»(۱) .

ایشان در مورد آیه «و ما کان الله معذبهم و هم یستغفرون» نیز می گوید عذاب دنیا به داعی تشفی قلب خدا نیست بلکه برای هدایت انسان هاست و در صورتی که استغفار کنند این استغفار خودش هدایت است در نتیجه دیگر عذاب معنا ندارد چون عذاب خدا برای هدایت انسان ها بود و این هدایت با استغفار حاصل شده است؛

ص: ۳۵۴

---

۱- (۱) -«مباحث الأصول -قواعد ( قاعده میسور قاعده لاضرر )، ج ۳، ص: ۹۹.

و لیس من شأنه أیضا إنزال العـذاب فی الـدنیا و هم یسـتغفرون، لأنّ العذاب فی الدنیا یکون بدافع الهدایه، و الاسـتغفار هدایه و حصول للمقصود، فلا معنی لإنزال العذاب»(۱) .

بنابراین این جمل که دلالت بر عدم اسـتحقاق عقاب نمی کنند به این دلیل است که در مورد عذاب دنیوی سـخن می گویند و در عذاب دنیوی مناشیء دیگری نیز برای نفی عذاب ممکن است وجود داشته باشد.

بنـابراین در پاسـخ به منـاقشه فوق می گوییم: اولاـ مناقشه این بود که چنین شاکله ای دلالت بر عـدم شانیت نمی کنـد و ایشان عـدم شانیت را مفروض می گیرد، ثانیا در قیامت نیز منشأ عدم عقاب فقط عدم اسـتحقاق نیست بلکه مناشـیء دیگر مثل رحمت خدا در آنجا نیز ممکن است وجود داشته باشد علاوه بر اینکه در عبارت «و انت فیهم» اگر بخواهیم بگوییم چون اینگونه است که اگر عـذاب نازل کند تو هم در بین آنها هستی و عذاب می شوی اشـکالش این است که خدا می تواند عذاب را نازل کند اما شامل پیامبر نشود.

پس ما جازم نمی شویم به اینکه این شاکله دلالت بر عدم شانیت می کند.

مناقشه دوم

اگر هم وقتی قبول کنیم که این شاکله دلالت بر شانیت می کند لکن باز هم ملازمه محل اشکال است.

## اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۵/۰۱/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در جواب سوم به منـاقشه وارده بر اسـتدلال به آیه تعـذیب بر برائت بود، منـاقشه این بود که آنچه که اصولی برای اثبات برائت، به آن نیاز دارد دلالت آیه تعذیب، بر نفی استحقاق عقاب است در حالیکه ظهور آیه شریفه در نفی فعلیت عذاب است نه نفی اسـتحقاق، جواب سوم به این مناقشه این بود که صـحیح است که آیه تعـذیب ظهور در نفی فعلیت عـذاب دارد ولی به قرینه سـیاق «و ما کنّا» دلالت می کنـد بر نفی فعلیت عـذابی که به دلیل عـدم تناسب با شأنیت خـدا ثابت شده است یعنی چون شأن خداونـد این نیست که قبل از بیان عـذاب کنـد به همین دلیل عذاب منتفی شده است و چنین نفی عذابی با نفی اسـتحقاق عقاب ملازمه دارد پس برائت ثابت می شود.



---

۱- (۲) – همان.

در این جواب مناقشاتی وجود دارد که مناقشه اول ذکر گردید.

مناقشه دوم: احتمالات مختلف در منشأ عدم شأنیت

منشأ عدم شأنیت یکی از امور ثلاثه است؛

منشأ اول این است که ممکن است عدم شأنیت منافات داشتن تعذیب قبل از بیان، با عدل الهی باشد.

منشأ دوم این است که ممکن است علت آن، منافات داشتن با رحمت واسعه الهیه باشد اگر چه تعذیب، ظلم هم نباشد.

منشأ سوم نیز این است که خود خدای متعال در این موارد التزام به عفو و مغفرت داده است مثل اینکه فرموده باشد: «کتب علی نفسه الرحمه» و پس از چنین التزامی مناسب با شأن خدای متعال نیست که مخالفت با التزام خود نماید و او را عقاب کند.

احتمال چهارمی نیز می توان در اینجا فرض کرد و آن اینکه مجموع این امور سه گانه منشأ عدم شأنیت باشد.

از سه منشأ فوق اگر عدم شأنیت به دلیل مناسب نبودن با عدالت خداوند باشد در اینصورت دلالت بر نفی استحقاق می کند چون اگر استحقاق عقاب وجود داشته باشد عذاب کردن او منافات با عدالت خدا ندارد، بنابراین وقتی می فرماید منافات با عدالت ما دارد کشف می شود که استحقاق عقاب وجود ندارد.

اما اگر عدم شأنیت بر اساس منافات داشتن با رحمت واسعه الهیه باشد در اینصورت همانطور که مرحوم امام در انوار الهدایه فرموده دلالت بر نفی استحقاق نمی کند؛

«و من هذا التركيب و البيان: إمّا أن يفهم عرفاً أنّ التعذيب قبل البيان منافٍ لمقام عدله، و يكون أمراً قبيحاً مستنكراً منه تعالى كما لا يبعد، و إمّا أن يفهم أنّه منافٍ لمقام رحمته و لطفه بالعباد.

ص: ۳۵۶

فعلی الأوّل: یفهم منه عدم الاستحقاق أیضا؛ فإنّه مع الاستحقاق لا- یکون التعذیب منکَراً منافیاً لعدله تعالی و حینئذٍ یکون الاستدلال بها للبراءه ممّا لا إشکال فیه.

و علی الثانی: لا یفهم منه إلّا رفع فعلیّه العقاب، و هو لا ینافی الاستحقاق»(۱) .

و اما اگر عدم شأنیت، بر اساس التزام خدا به عفو و رحمت بوده باشد در اینصورت نیز همانطور که برخی از اجلّه معاصرین(۲) در کتاب المحکم بیان کرده اند دلالت بر نفی استحقاق نمی کند.

بنابراین اگر از مناقشه اول صرف نظر کنیم و بگوییم این آیه شریفه دلالت بر عدم شأنیت دارد ولی چون منشأ عدم شأنیت در اینجا معیّن نیست به همین دلیل دلالت بر عدم استحقاق عقاب ندارد در نتیجه برائت ثابت نمی شود.

بررسی مناقشه فوق

یک وقت ما قائل به قاعده قبح عقاب بلابیان هستیم و یک وقت قائل به قاعده قبح عقاب بلا بیان نیستیم بلکه حق الطاعه ای هستیم، اگر حق الطاعه ای باشیم اصلا احتمال اول یعنی تناسب نداشتن عذاب قبل از بیان، با عدالت خدا وجود ندارد در نتیجه اشکال تثبیت می شود، چون از آنجا که طبق قول حق الطاعه، در موارد احتمال تکلیف باید تکلیف را انجام دهد به همین دلیل در صورت ترک تکلیف، استحقاق عقاب وجود دارد و با وجود استحقاق عقاب، تعذیب، منافاتی با عدالت خدا ندارد، بنابراین طبق این قول فقط احتمال دوم و سوم می توانند منشأ عدم شأنیت باشند در حالیکه این دو احتمال منافات با استحقاق عقاب ندارند، بنابراین کسی که قائل به حق الطاعه است باید اینگونه اشکال کند که عدم شأنیت هیچگاه ملازمه با نفی استحقاق عقاب ندارد.



---

۱- (۱) - .انوار الهدایه فی التعلیقه علی الکفایه، ج ۲، ص: ۲۳

۲- (۲) -سید محمد سعید حکیم.

اما اگر قائل به قاعده قبح عقاب بلا بیان شدیم در اینصورت استدلال به آیه شریفه صحیح است لکن فقط کسی می تواند به این آیه استدلال کند که دلیل عقلی بر برائت را قبول داشته باشد چون کسی که می خواهد غضّ نظر از حکم عقل، به آیه شریفه استدلال کند نمی تواند اینگونه برداشتی از آیه شریفه داشته باشد، پس آیه شریفه دلیل مستقلی در قبال دلیل عقلی نیست بلکه ارشاد به حکم عقل است و آن را تاکید می کند بنابراین فقط کسی که دلیل عقل را قبول دارد می تواند به این آیه نیز به عنوان مؤیّد تمسک نماید.

جواب چهارم: لغویت إخبار به نفی تعذیب در صورت باقی بودن تکلیف

چهارمین جوابی که برخی از جمله محقق نائینی«ره» به اشکال اول داده اند این است که إخبار به نفی تعذیب از طرف خدای متعال با وجود حفظ و جعل تکلیف مستلزم لغویت است، چون معنا ندارد که تکلیف وجود داشته باشد ولی از این طرف إخبار به نفی تعذیب از طرف مقنّن می شود چون اخبار به نفی تعذیب از طرف مقنّن به معنای لغویت آن قانون است. مثل اینکه مجلس قانونگذاری بگوید از چراغ قرمز نباید عبور کرد ولی پس از آن بگوید اگر کسی از چراغ قرمز عبور کرد هیچ جریمه ای ندارد، در اینصورت قانون اول لغو می شود و کسی به آن عمل نمی کند.

بنابراین می توان نتیجه گرفت که نفی تعذیب با نفی تکلیف ملازمه دارد و وقتی تکلیف نفی شد استحقاق نیز منتفی می شود، به همین دلیل برائت ثابت می شود چون در صورت انتفاء تکلیف، نفی استحقاق، سالبه به انتفاء موضوع می شود. البته مراد نفی تکلیفی است که مستلزم تصویب نشود مثل اینکه نفی فعلیت یا نفی تنجز آن مراد باشد.

مناقشه در جواب چهارم: نقض به آیه تکفیر

این جواب منقوض به آیه تکفیر است که می فرماید: «ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفّر عنکم سیئاتکم» که اگر از کبائر چشم پوشی کنید سیئات و صغائر نیز پوشیده می شود، بنابراین خدای متعال در صورت اجتناب از کبائر، إخبار به نفی تعذیب بر صغائر نموده است یعنی ابتدا خدای متعال حکم به حرمت صغائر کرده اما پس از آن مطابق با آیه تکفیر، اینگونه فرموده که اگر کبائر را ترک کنید صغائر شما بخشیده می شود.

این سخن محل کلام بین علما و مفسرین است چون از ظاهر آن لازم می آید مردم جرأت به انجام سیئات و صغائر پیدا کنند به همین دلیل پاسخ های مختلفی به آن داده شده است که برخی از آنها به قرار زیر است:

پاسخ اول به مناقشه فوق

محقق نائینی«ره» اینگونه جواب داده است که مدلول آیات تکفیر این است که اگر کسی در تمام عمر اجتناب از کبائر کند در اینصورت موجب بخشیده شدن صغائر می شود و این مطلب موجب تجرّی بندگان نمی شود چون معلوم نیست انسان تا پایان عمر بتواند خود را از ارتکاب کبائر حفظ نماید؛

«و کالإخبار بالعفو عن الصغائر عند الاجتناب عن الکبائر، فانّ المخبر به هو العفو عن الصغائر إذا کان العبد مجتنبا عن الکبائر ما دام العمر و فی تمام أزمنه حیاته و لا یمکن بحسب العاده أن یعتقد الشخص أنّه یجتنب عن الکبائر فی مدّه حیاته حتی یتحقق منه التجری و الإقدام علی الصغائر اعتمادا»(۱) .

پاسخ دوم به مناقشه فوق



---

۱- (۳) - .فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۳۵

پاسخ اول را بزرگانی از جمله محقق داماد«ره» پسندیده اند لکن ایشان در المحاضرات پاسخ دیگری نیز به مناقشه فوق داده است و آن اینکه گناهان صغیره و کبیره از یکدیگر شناخته نمی شوند، بله نسبت به کبائر و صغائر حجت وجود دارد ولی این باب، باب حجت نیست، بلکه این مساله یک امر واقعی است. اموری که در رساله های عملیه به عنوان کبائر برشمرده شده است ظنی است و قطع آور نمی باشد و فقط برای احکام فقهی فایده دارد، مثل اینکه گفته شود یک بار انجام صغیره باعث خروج از عدالت و عدم ترتب احکام عادل نمی شود؛

«بان ایجاب الآیه تجری العبد علی فعل صغائر الذنوب انما هو مع القطع بجمیع الصغائر و لا اقل من القطع بواحد منها، و لا یحصل ذلک لاحد، نظرا الی عدم وجود نص دال علی ان المعصیه الکذائیه صغیره، لا من الکتاب و لا من السنه»(۱) .

ان قلت: اگر اینگونه است که نمی شناسیم پس بیان آن چه فایده ای دارد؟

ایشان می گوید فایده اش این است که اگر کسی گناهی انجام داد که به نظر او کبیره است چون احتمال صغیره بودنش را نیز می دهد به همین دلیل ناامید نمی شود و به تلاش خود در مسیر بندگی ادامه می دهد؛

«ان قلت: یلزم حینئذ اللغویه فی ذکر الکبائر و الصغائر لعدم التمیز بینهما، و یکفی فی مقام الاخبار بلطفه علی العباد و تفضله علیهم الاخبار بانه غفور رحیم و لو کان اللطف الواقع العفو عن الصغائر مع اجتناب الکبائر. قلت: ذکرهما لعله لعدم اقدام العبد قبل اتیان المعصیه بها لاحتمال کونها کبیره غیر معفو عنها إلّا بالتوبه، و لعدم یأسه عن روح الله بعد الاقدام بها، و عدم حصول شرائط التوبه لاحتمال کونها صغیره، و مسارعته الی التوبه مع حصول شرائطها لاحتمال کبرها، کما لا یخفی علی المتامل فتأمل»(۲) .



---

۱- (۴) – .المحاضرات ( مباحث اصول الفقه )، ج ۲، ص: ۱۹۳

۲- (۵) – .المحاضرات ( مباحث اصول الفقه )، ج ۲، ص: ۱۹۴

بررسی دو پاسخ فوق

اما فرمایش محقق داماد«ره» که فرمود علم به کبیره و صغیره نداریم مربوط به عصر غیبت و عدم دسترسی به معصوم است لکن نمی توان گفت در شریعت اسلام مخصوصا برای کسانی که معاصر با امام علیه السلام بوده اند علم به کبائر و صغائر وجود نداشته است چون برای آنها امکان داشته که از امام معصوم علیه السلام سوال نمایند، همانطور که در عصر ظهور نیز راه شناخت، هموار می شود.

و اما در ردّ مطلب محقق نائینی«ره» که نقض را اینگونه جواب داد که آیه تکفیر مربوط به کسی است که تا آخر عمر کبائر را ترک نماید، باید گفت خیلی افراد هستند که اطمینان دارند تا پایان عمر مرتکب کبیره نمی شوند و به احتمالات ضعیفی نیز که بر اساس محاسبات عقلی بر خلاف آن اطمینان وجود دارد اعتماد نمی شود، در نتیجه اشکال جرأت بر ارتکاب صغائر باز می گردد.

## اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۵/۰۱/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مناقشه به جواب چهارم به اشکال اول بود، جواب چهارم از محقق نائینی«ره» این بود که إخبار به نفی تعذیب از طرف خدای متعال با وجود اصل تکلیف، مستلزم لغویت جعل تکلیف است، به همین دلیل برای فرار از اشکال لغویت باید گفت هر جا نفی تعذیب ثابت می شود معلوم می شود که حکم نیز وجود ندارد(البته به معنای صحیحی که مستلزم تصویب نشود مثل اینکه گفته شود حکم فعلیت ندارد) و وقتی حکم وجود نداشت قهرا استحقاق عقاب نیز وجود نخواهد داشت پس برائت ثابت می شود.

ص: ۳۶۱

مناقشات در جواب چهارم

در این جواب، مناقشات متعددی وارد شده است که خود محقق نائینی«ره» نیز به برخی از آنها توجه داشته و درصدد پاسخ به آنها برآمده است، مناقشه اول مناقشه نقضی است و آن نقض شدن به مواردی است که در شریعت وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می شود:

مناقشه اول: مناقشه نقضی

نقض اول

همـانطور که در جلسه قبـل بیـان شـد اولین نقض به بیـان لغویت، آیه تکفیر بود که می فرمود: «ان تجتنبوا کبـائر مـا تنهون عنه نکفّر عنکم سیئاتکم»(۱) یعنی اگر از کبائر چشم پوشـی کنیـد سـیئات و صـغائر نیز پوشـیده می شود، در اینصورت اگر جواب لغـویت در آیه تعـذیب پـذیرفته شود معنـای آن لغویت جعـل حرمت برای صـغائر در آیه تکفیر(آیه ۳۱ سوره نسـاء) است، در حـالیکه کسـی قائـل به لغویت حرمت صـغائر نیست بلکه همه اتفاق نظر دارنـد که حتی در فرض اجتناب از کبائر نیز سـیئات و صغـائر به حرمت خود بـاقی میماننـد، در نتیجه چون تکفیر سـیئات در اینصورت مسـتلزم لغویت حرمت سـیئات نیست در آیه تعذیب نیز نفی تعذیب قبل از بیان حکم، موجب لغویت حکم نمی باشد.

به این مناقشه نقضی دو پاسخ داده شد؛

پاسخ اول به نقض اول: اجتناب از کبائر در تمام عمر

پاسخ اول از از خود ایشان بود این بود که ظاهر آیه شـریفه «ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفّر عنکم سـیئاتکم» به دلیل اضافه شـدن «کبـائر» که جمع است عمـوم کبـائر است یعنی اگر در تمـام عمر اجتنـاب از کبـائر کنیـد صـغائر بخشـیده می شود و در اینصورت لغویت حرمت صـغائر و تجری بر ارتکـاب صـغائر پیش نمی آیـد، چون هیـچ کس یقین نـدارد که تا آخر عمر گناه کبیره ای انجام ندهد.

ص: ۳۶۲

---

۱- (۱) -آیه ۳۱ نساء.

در جواب به این مطلب می توان گفت بسیاری از افراد و نفوس پاک می تواننـد اطمینان داشـته باشـند که تا آخر عمر مبتلا به کبیره نمی شوند و اینگونه نیست که هیچ کس نتواند اطمینان به عدم گناه پیدا کند.

پاسخ دوم به نقض اول: عدم شناخت کبائر و صغائر

پاسـخ دوم از محقق داماد«ره» بود که ایشان در ضـمن اینکه پاسخ محقق نائینی«ره» را پذیرفت ولی در عین حال پاسخ دیگری نیز به آن اضافه نمود و آن اینکه ما صـغائر و کبائر را نمی شناسیم و هر گناهی حین ارتکاب ممکن است صغیره باشد همانطور که ممکن است کبیره باشد پس شـرط تکفیر صغائر در آیه شریفه محقق نمی شود چون ممکن است مرتکب کبیره شده باشد، بنابراین چون ادله برای ما واقعیت امر را مشخص نمی کند به همین دلیل هیچ وقت احراز نمی شود که آیا کبائر را ترک کرده ایم یا خیر؟

به این مطلب نیز اینگونه جواب دادیم که در زمـان مـا اینگونه است که نمی توان صـغیره و کـبیره را از یکـدیگر تمییز داد ولی اینگونه نیست که در زمان صدر اسلام و در زمان ائمه علیهم السلام نیز تشخیص کبیره و صغیره امکان نداشته باشد.

پاسخ سوم به نقض اول: مراد آیه تکفیر صغائری است که از باب تهاون نباشد

پاسـخ دیگری که توسـط علامـه طباطبـایی«ره» در المیزان به این نقض داده شـده این است که وزان تکفیر در این آیه شـریفه، وزان روایـات تـوبه است و همـانطور که روایـات توبه موجب لغویت جعـل احکـام نمی شود این آیه نیز موجب لغویت حرمت صغائر نمی شود.

توضیح ایشان این است که اگر کسی بخواهد صغیره ای را از باب تهاون مترکب شود همین تهاون نسبت به صغیره موجب می شود که آن صغیره تبدیل به کبیره گردد، و وقتی کبیره شد شرط تکفیر صغایر را از بین می برد پس این آیه مربوط به صغائری است که بدون اینکه کوچک شمرده شود مورد ارتکاب قرار گرفته است، چون انسان از یک طرف ضعیف است و از طرف دیگر نفس اماره او را به منکرات دعوت می کند و از طرف دیگر نیز وسوسه های شیطان وجود دارد که سوگند خورده انسان را منحرف نماید به همین دلیل در مقابل این تهاجمات ممکن است خطایی از انسان سر بزند، پس مقصود این آیه شریفه از تکفیر صغائر چنین گناهانی است که بدون تهاون در گناه و از باب خطا از او سر بزند؛

«و بالجمله دلاله الآیه علی انقسام المعاصی إلی الصغائر و الکبائر بحسب القیاس الدائر بین المعاصی أنفسها مما لا ینبغی أن یرتاب فیه.

و کذا لا ریب أن الآیه فی مقام الامتنان، و هی تقرع أسماع المؤمنین بعنایه لطیفه إلهیه أنهم إن اجتنبوا البعض من المعاصی کفر عنهم البعض الآخر، فلیس إغراء علی ارتکاب المعاصی الصغار، فإن ذلک لا معنی له لأن الآیه تدعو إلی ترک الکبائر بلا شک، و ارتکاب الصغیره من جهه أنها صغیره لا یعبأ بها و یتهاون فی أمرها یعود مصداقا من مصادیق الطغیان و الاستهانه بأمر الله سبحانه، و هذا من أکبر الکبائر بل الآیه تعد تکفیر السیئات من جهه أنها سیئات لا یخلو الإنسان المخلوق علی الضعف المبنی علی الجهاله من ارتکابها بغلبه الجهل و الهوی علیه، فمساق هذه الآیه مساق الآیه الداعیه إلی التوبه التی تعد غفران الذنوب کقوله تعالی: «قُلْ یا عِبادِیَ الَّذِینَ أَسْرَفُوا عَلی أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَهِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ یَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِیعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِیمُ وَ أَنِیبُوا إِلی رَبِّکُمْ الآیه: «الزمر:۵۴» فکما لا یصح أن یقال هناک: أن الآیه تغری إلی المعصیه بفتح باب التوبه و تطییب النفوس بذلک فکذا هاهنا بل أمثال هذه الخطابات إحیاء للقلوب الآیسه بالرجاء»(۱) .

ص: ۳۶۴

---

۱- (۲) - .المیزان فی تفسیر القرآن، ج۴، ص۳۲۴

اشکال پاسخ سوم: عدم ملازمه بین نفی تهاون و معنای مورد نظر

در بیان ایشان رابطه بین مقدمه و ذی المقدمه روشن نیست چون ایشان در مقدمه می گوید تهاون در گناه و کوچک شمردن گناه از اکبر کبائر است که سخن صحیحی است لکن اشکال این نیست که او تهاون در صغیره می کند بلکه اشکال این است که در این موارد افراد اتکاء به عفو الهی می کنند و اصلا صغیره را گناه نمی دانند نه اینکه تهاون به گناه داشته باشند و بخواهند خدا را طغیان نمایند، بنابراین نفی کوچک شمردن گناه این نیست که از روی ضعف مرتکب صغائر شده باشد بلکه حالت سومی نیز وجود دارد و آن این است که به دلیل اعتماد به عفو خداوند مرتکب صغیره بشود. پس لازمه نفی تهاون دو چیز می تواند باشد؛ یکی اینکه به دلیل ضعف نفس مرتکب صغیره شود و دیگری اینکه به دلیل اعتماد بر عفو پروردگار مرتکب صغیره گردد. در حالیکه ایشان بر معنایی که می فرماید قرینه ای اقامه نکرده است جز نفی تهاون، و حال آنکه نفی تهاون اعم است از معنایی که ایشان فرض کرده است.

بنابراین نقض اول صحیح است و پاسخ درستی ندارد.

نقض دوم: عفو از نیت گناه

مورد دومی که نقض وارد شده روایاتی است که دلالت بر عفو از نیّت گناه می کند، با این بیان که اگر لغویت در آیه تعذیب صحیح باشد لازم می آید که جعل حرمت برای نیت گناه لغو باشد در حالیکه مسلم است که برای نیت گناه جعل حرمت شده است.

پاسخ به نقض دوم

ص: ۳۶۵

محقق نائینی«ره» می گوید می پذیریم نیّت گناه نیز حرام است لکن عفو نیت گناه، موجب لغویّت حرمت نیت نمی شود، چون نیت یک ویژگی دارد و آن متعقب بودن به عمل است و الاـ نیتی که مستعقب عمل نباشد معقول نیست چون امکان ندارد کسی نیت قاطعانه به انجام عملی داشته باشد اما آن را انجام ندهد، بله ممکن است انسان نیت قاطعانه به عملی داشته باشد اما عروض برخی موانع مانع تحقق آن عمل شود اما اینکه نیت عمل داشته باشد ولی بدون هیچ مانعی عمل نکند معقول نیست، حال روایات دال بر عفو نیّت در مقام بیان این مطلب است که نیت هایی که به دلیل وجود موانع به عمل نینجامیده مورد عقاب قرار نمی گیرد در اینصورت جرأت بر نیت گناه و اغراء به گناه پیش نمی آید، چون هر کس نیّت گناه می کند نیّت انجام آن را نیز دارد و می داند مرتکب گناه می شود(۱) .

این جواب جواب متینی است علاوه بر اینکه ممکن است در اصل مطلب مناقشه شود و آن اینکه ما دلیلی بر حرمت نیّت گناه نداریم، بله روایات ناهیه از نیت گناه وجود دارد که راه جمع بین آنها و روایات دال بر عفو این است که روایات ناهیه را حمل بر کراهت نماییم.

## اصول عملیه/برات /استدلال به کتاب ۹۵/۰۱/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برات /استدلال به کتاب

ص: ۳۶۶

---

۱- (۳) – اقول: در نتیجه روایات عفو نیّت مربوط به مقام بعد از نیّت می باشد نه مقام حین نیّت، و ادله دال بر حرمت نیّت گناه مربوط به مقام حین نیّت می باشد.

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اشکال محقق نائینی«ره» به استدلال به آیه شریفه بود، حاصل این اشکال این بود که عفو با تکلیف موجب لغویت تکلیف می شود، جواب اول به این اشکال جواب نقضی بود که دو مورد از این نقض ها در جلسه گذشته بیان شد.

نقض سوم: نقض به ظهار

نقض سوم بر فرمایش محقق نائینی«ره»، موارد ظهار است چون از ادله شرعیه استفاده می شود که ظهار حرام است ولی عقاب ندارد، پس همانطور که در ظهار از عدم عقاب، لغویت حرمت لازم نمی آید در ما نحن فیه نیز لغویت لازم نمی آید.

پاسخ به نقض سوم

محقق نائینی«ره» از این نقض جواب می دهد به اینکه این مطلب که ظهار عقاب ندارد از نظر فقهی تمام نیست چون ظهار

عقاب دارد و اگر بنابر این باشـد که ملتزم به عـدم عقاب شویم ملتزم به عدم حرمت نیز می شویم، که جای پیگیری آن در فقه است لکن چون جواب هـای دیگری نیز به محقق نائینی«ره» داده شـده است به همین دلیل بحث بیشتر آن را به فقه موکول می کنیم.

مناقشه دوم در جواب چهارم: امکان تصویر فائده برای حکم

این جواب از محقق عراقی«ره» در هامش فوائـد الاصول می باشـد، ایشان می گوید لغویت در جایی پیش می آید که فائده ای برای جعـل حکم تصـور نشـود، امـا اگر بتـوانیم برای حکم فائـده ای تصور نمـاییم لغویت از بین می رود و در فائـده نیز همین مقـدار که شارع می خواهـد موضوع برای غفوریت خود درست کند و ابراز مقام غفوریت کند کفایت می کند، چون تا حکم نباشـد اسـتحقاق عقاب نیز نمی آیـد حال پس از اینکه اسـتحقاق عقاب ثابت شـد خداونـد بندگان را می بخشد تا آنها متوجه مقام غفوریت او بشوند و بیشتر او را دوست بدارند و به دنبال آن عبودیت آنها بیشتر گردد؛

ص: ۳۶۷

«أقول: یکفی فی صحه جعله إحداث موضوع العفو و إبراز مقام الغفوریه، إذ فیه مصلحه ظاهره یکفی لتصحیح إنشاء الحرمه فی مورد مع العفو، فلا یلزم من کشف العفو عن عدم الحرمه، کما توهّم فی الظهار. نعم:

الأولی أن یقال: إنّ الظاهر من الآیه و التعبیر ب «ما کنّا معذّبین» أنّ مثل هذا لیس شأننا، و هذا غیر باب العفو الّذی شأنهم العذاب مع عفوه عنهم رأفه و رحمه، کما لا یخفی»(۱) .

ان قلت: ممکن است گفته شود این بیان در جایی است که حکم تحقق پیدا کند و پس از تحقق حکم، خدای متعال در مقام بخشیدن قرار بگیرد در حالیکه اگر مولا قصد انبعاث نداشته باشد اصلا صدق حکم نمی کند و درجایی که قصد بخشیدن دارد معنایش این است که قصد انبعاث ندارد در نتیجه، وجود حکم معقول نیست.

قلت: در جواب به این اشکال می توان گفت در اینجا خلط صورت گرفته است چون محقق نائینی«ره» نمی خواهد بگوید مقومات حکم وجود ندارد بلکه اشکال ایشان این است که لغویت وجود دارد و محقق عراقی«ره» به این اشکال جواب داده و این لغویت را از بین برده است.

مناقشه سوم در جواب چهارم: عدم لزوم لغویت به جهت وجود فوائد دیگر

جواب دیگری که می توان به اشکال لغویت داد این است که فائده حکم، فقط امتثال نیست بلکه فوائد دیگری نیز - علاوه بر فائده کلامی و معرفتی که محقق عراقی«ره» بیان کرد- در فقه وجود دارد، و آن این است که وقتی شارع امر به کاری کرد ترک آن گناه است، در اینصورت ثمره آن در باب عدالت و احکامی که مشروط به عدالت می باشند ظاهر می شود، بنابراین وقتی خداوند می فرماید: «إِنْ تَجْتَنِبُوا کَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُکَفِّرْ عَنْکُمْ سَیِّئاتِکُمْ وَ نُدْخِلْکُمْ مُدْخَلاً کَریم»(۲) یعنی اگر کبائر را ترک کنید صغائر را می بخشیم، این تکفیر منافاتی با جعل حرمت برای صغائر ندارد و لغویت پیش نمی آید، چون ترک صغائر هم برای تحقق عدالت لازم است و همچنین آثار عدیده ای که بر عدالت مترتب است متوقف بر ترک صغائر است مثل صحت شهادت دادن و صحت ائتمام و همچنین بر خودش نیز احکامی وجود دارد مثل اینکه کسی که عادل نیست نمی تواند مرجع تقلید شود و فتوا دهد.



---

۱- (۱) - .فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۳۵

۲- (۲) -۳۱ نساء.

حـال در مـانحن فیه نیز همینگونه است یعنی اگر برائت شـرعیه ثـابت نشود بـا توجه به اینکه احتمـال تکلیف واقعی وجود دارد پس ایـن شـخص کـه برائت جـاری کرده است تجری کرده است و بـا فرض اینکه تجری خلاـف عـدالت است این شـخص از عدالت ساقط می شود و اثر آن ظاهر می شود پس لغویت از بین می رود.

مرحوم امام در تحریر الوسیله اجتناب از صغائر را نیز در تعریف عدالت شرط دانسته است؛

«و هی حاله نفسانیه باعثه علی ملازمه التقوی مانعه عن ارتکاب الکبائر بل و الصـغائر علی الأقوی، فضلا عن الإصرار علیها الذی عـدّ من الکبـائر، و عن ارتکاب أعمال داله عرفا علی عـدم مبالاه فاعلها بالـدین، و الأحوط اعتبار الاجتناب عن منافیات المروّه و إن کان الأقوی عدم اعتباره.

و أما الکبائر فهی کل معصـیه ورد التوعیـد علیها بالنار أو بالعقاب أو شدّد علیها تشدیدا عظیما، أو دل دلیل علی کونها أکبر من بعض الکبائر أو مثله، أو حکم العقل بأنها کبیره، أو کان فی ارتکاز المتشرعه کذلک، أو ورد النص بکونها کبیره»(۱) .

ایشان سپس در مساله اول اصرار بر صغائر را توضیح می دهد و می گوید:

«مسأله ۱: الإصرار الموجب لدخول الصغیره فی الکبائر هو المداومه و الملازمه علی المعصیه

من دون تخلل التوبه، و لا یبعد أن یکون من الإصـرار العزم علی العود إلی المعصـیه بعد ارتکابها و إن لم یعد إلیها خصوصا إذا کان عزمه علی العود حال ارتکاب المعصـیه الأولی، نعم الظاهر عـدم تحققه بمجرد عدم التوبه بعد المعصـیه من دون العزم علی العود إلیها»(۲) .



---

۱- (۳) - .تحریر الوسیله، ج ۱، ص: ۲۷۴

۲- (۴) - همان.

در منهاج الصالحين محقق خويی«ره» در بحث اجتهاد و تقليد نيز آمده است:

«(مسأله ۲۹):العداله المعتبره فی مرجع التقليد عباره عن الاستقامه فی جاده الشريعه المقدسه، و عدم الانحراف عنها يمينا و شمالا، بأن لا يرتكب معصيه بترك واجب، أو فعل حرام، من دون عذر

شرعی، و لا فرق فی المعاصی من هذه الجهه، بين الصغيره، و الكبيره، و فی عدد الكبائر خلاف»(۱) .

ايشان سپس در مساله ۳۰ مطلق گناه را موجب از بين رفتن عدالت می داند اعم از اينكه گناه صغيره و يا گناه كبيره باشد؛

«(مسأله ۳۰): ترتفع العداله بمجرد وقوع المعصيه، و تعود بالتوبه و الندم، و قد مرّ أنه لا يفرق فی ذلك بين الصغيره و الكبيره»(۲) .

اين فرمايش مورد تاييد بسياری از محشينِ منهاج قرار گرفته است.

شهيد صدر«ره» در حاشيه ای كه بر منهاج الصالحين محقق حكيم«ره» دارد می گويد:

«الصحيح علی المختار ان صدور المعصيه الصغيره يضر بالعداله مطلقا ما لم يتب»(۳) .

البته محقق حكيم«ره» قائل به تفصيل است و می گويد اگر مرتكب صغيره غفلت كند در اينصورت گناه صغيره قادح به عدالت نيست؛

«إذا صدرت المعصيه الصغيره فإن التفت العاصی إلی وجوب التوبه و مع ذلك لم يتب كان عاصيا بترك التوبه و لم يكن عادلا ، و إن غفل عن ذلك فلم يندم لم يقدح صدور الصغيره فی بقاء العداله و ترتيب أحكامها»(۴) .

بنابراين در جواب محقق نائينی«ره» می توان گفت فوائد متعددی می توان برای عفو شارع از عقاب تصوير نمود پس لغويت لازم نمی آيد.

ص: ۳۷۰

---

۱- (۵) -منهاج الصالحين (للخوئی)، ج ۱، ص: ۹.

۲- (۶) - .منهاج الصالحين (للخوئی)، ج ۱، ص: ۱۲

۳- (۷) - .منهاج الصالحين (المحشی للحكيم)، ج ۱، ص:۱۶

۴- (۸) - منهاج الصالحين (المحشی للحكيم)، ج ۱، ص:۱۶.

مناقشه چهارم در جواب چهارم: عدم لغویت طبق بیان خطابات قانونیه

جواب چهارم برای عـدم لغویت این است که این خطابات، خطابات قانونیه است مثلا دلیل می گوید حلق لحیه نکنید و حرمت حلق لحیه نیز از صـغائر است، سـپس می فرمایـد: کسـانی که اجتناب از کبائر کردنـد و یک بار حلق لحیه کردنـد بخشـیده می شونـد، در اینصورت لغویت پیش نمی آید چون آن خطاب، خطاب قانونی است و اطلاق آن همه افراد را شامل می شود یعنی هم شامـل کسـانی می شود که اجتناب از کبائر می کننـد و هم شامل کسانی می شود که اجتناب از کبائر نمی کننـد، در نتیجه لغویت پیش نمی آید چون اشکال این بود که با توجه به این آیه شریفه، تکلیف برای کسانی که اجتناب از کبائر می کنند لغو است، حال وقتی خطاب اعم از مرتکبین کبیره و غیر آنها شـد دیگر لغویت پیش نمی آید، بله اشـکال لغویت در فرض خطاب شخصی وارد می شود اما در خطابات قانونی –که غالب خطابات در شریعت است- این اشکال پیش نمی آید.

بنـابراین اشـکال لغویت طبق مبنای مرحوم امام که خطابات شـریعت را خطاب قانونی می دانـد وارد نمی شود، البته ما خطابات قـانونی را قبول داریم اما نه به وسـعت فرمایش مرحوم امام، چون ایشان خطابات قانونی را حتی شامل عاجزین وماننـد آنها نیز می داند اما ما به دلیل نصوصـی که وجود دارد و یا آیه «لا یکلف الله نفسا الا وسعها» طبق برخی از تفاسیر آن، خطابات قانونیه را شامل عاجزین نمی دانیم چون مفهوم این ادله این است که خداوند تکلیف به غیر مقدور نمی کند.

مناقشه پنجم در جواب چهارم: عدم لغویت به بیان باقی بودن حق مولویت در صورت نفی نشدن استحقاق عقاب

از آنجا که حکم عقل به لزوم امتثال باقی است به همین دلیل لغویت پیش نمی آید، چون اگر نفی استحقاق نکردیم معنایش این است که حق مولویت مولاـ باقی است در نتیجه عقل همچنان حکم به لزوم امتثال می کند، بله در صورت نفی فعلیت عقاب، داعویت و باعثیت عقل کمتر می شود ولی داعویت از بین نمی رود، چون در جایی که شارع عفو نکرده است حکم عقل به دفع ضرر محتمل و خوف از عقاب موجود است، و در جایی نیز که شارع عفو کرد و عقاب را برداشت حکم عقل همچنان باقی است و فقط تاکّد داعویت از بین می رود نه اینکه لغویت پیش بیاید.

بنابراین جواب چهارم به اشکال اول که محقق نائینی«ره» آن را ارائه کرد -مبنی بر اینکه اگر در صورت نفی تعذیب، تکلیف همچنان باقی باشد مستلزم لغویت می شود، چون معنا ندارد مقنن، تعذیب بر مخالفت با تکلیف را بردارد و در عین حال تکلیف را نیز باقی بگذارد، در نتیجه برای اینکه لغویت پیش نیاید باید گفت نفی فعلیت عقاب که از آیه استفاده می شود موجب عدم تکلیف می شود در نتیجه برائت ثابت می شود- تمام نیست.

جواب پنجم به اشکال اول بر تقریب استدلال به آیه تعذیب: ملازمه بین نفی تعذیب فعلی با نفی استحقاق

جواب دیگری که به اشکال اول داده شده و ملازمه بین نفی فعلیت عقاب و نفی استحقاق عقاب را ثابت می کند جواب شیخنا الاستاد مرحوم آقای حائری است، ایشان می گوید اگر فرض شود تکلیف وجود دارد و در همان حال، مولا نفی عقاب از مخالفت با تکلیف کند در اینصورت این نفی عقاب موجب نقض غرض از تکیف است و نقض غرض مستحیل است، بنابراین هر جا که مولا عفو کرد معلوم می شود که تکلیف وجود ندارد.

ص: ۳۷۲

توضیح مطلب این است که غرض مولا از تکلیف، انبعاث عبد و در نهی انزجار عبد می باشد، حال اگر مولا کاری کند که عبد منبعث نشود مثل اینکه او را عفو نماید در اینصورت نقض غرض تکلیف می شود. بنابراین اگر مولا در جایی گفت عقاب نیست معلوم می شود بعث و به تبع آن تکلیف هم وجود ندارد، بنابراین دلالت بر نفی استحقاق می کند.

مناقشه در جواب پنجم

اشکالی که به مطلب شیخنا الاستاد«ره» وارد می شود این است که مولا ـ با عفو کردن و عقاب نکردن جلوی انبعاث را نمی گیرد بلکه تاکد انبعاث از بین می رود، در نتیجه نقض غرض رخ نمی دهد، چون تکلیف عبارت است از «جعل مایمکن ان یکون باعثا» و غرض از آن نیز انبعاث است، این غرض نیز بعد از اینکه حکم عقل به این است که استحقاق از بین نمی رود همچنان باقی است.

جواب ششم به اشکال اول بر تقریب استدلال به آیه تعذیب: بودن جعل عقاب از مقوّمات حکم

آخرین جوابی که به نفی ملازمه می شود داد بیانی است که طبق مبانی محقق اصفهانی«ره» استفاده می شود.

محقق اصفهانی«ره» قائل است که جعل عقاب از مقوّمات صدق حکم است، چون حکم یعنی چیزی که امکان باعثیت دارد و از طرف دیگر نیز می دانیم که غالب نفوس بدون عقاب منبعث نمی شوند، پس در صورتی جعل تکلیف موجب باعثیت می شود که در کنار آن عقاب وجود داشته باشد، به همین دلیل حکم اعم است از «جعل ما یمکن ان یکون باعثا و جعل العقاب معه»، بنابراین وقتی عقاب برداشته می شود و شارع عفو می کند رکن حکم برداشته شده است، بنابراین وقتی به دلالت آیه شریفه عقاب منتفی شد با توضیح مذکور حکم نیز برداشته می شود در نتیجه نفی استحقاق و به دنبال آن برائت ثابت می شود.

مناقشه در جواب ششم

مناقشه اول

مناقشه اول این است که این جواب مبتنی بر صحت این مبناست که گفته شود حکم «جعل ما یمکن ان یکون داعیا» است و چنین چیزی در نفوس عامه محقق نمی شود الا به جعل عقاب، لکن این مبنا محل اشکال است چون حکم عبارت نیست از «جعل ما یمکن ان یکون باعثا و داعیا» بله تاثیر گذاری حکم نیاز به چنین چیزی دارد اما خود حکم اینگونه نیست بلکه حکم یعنی انشاء و گذاشتن امری بر عهده کسی و داعی این کار بعث است، اما خود حکم متقوم به آن نیست و الا لازم می آید حقیقت حکم در خواص و عوام با یکدیگر فرق کند چون در خواص برای باعثیت نیاز به جعل عقاب نیست اما در غیر خواص نیاز به جعل عقاب است پس لازم می آید برای خواص جزء حکم نباشد اما برای غیر خواص جزء حکم باشد، در نتیجه حکم برای خواص و غیرخواص دو ماهیت مختلف می شود.

مناقشه دوم

مناقشه دوم نیز این است که درست است ثابت بودن عقاب در غالب نفوس اثر دارد اما اینگونه نیست که اگر جعل عقاب نشود انبعاث حاصل نمی شود بلکه جعل عقاب موجب تاکد در حکم می گردد.

نتیجه:

اشکال اول مبنی بر عدم ملازمه بین نفی عقاب فعلی و نفی استحقاق عقاب وارد است و جواب هایی که به آن داده شد هیچکدام قانع کننده نیست، بنابراین می گوییم این آیه شریفه چون نفی فعلیت عقاب می کند که اعم از نفی استحقاق است نمی توان به آن استدلال نمود، بله بنابر اینکه قاعده قبح عقاب بلا بیان را قبول داشته باشیم و بخواهیم تفسیر این آیه شریفه را بیان کنیم می توانیم بگوییم آیه شریفه نیز ارشاد به قاعده حکم عقاب بلا بیان دارد و می خواهد بفرماید چون عقاب بلابیان قبیح است ما آن را انجام نمی دهیم، اما اگر حکم عقل به قبح عقاب بلابیان را انکار کردیم و حق الطاعه ای شدیم و یا شک در آن حکم عقلی کردیم در اینصورت اشکال به قوت خود باقی است و نمی توان به آیه تمسک نمود.

محقق اصفهانی«ره» بیان دیگری دارد که تفصیل داده است که چون مطالب ایشان هم طولانی است و هم نیاز به آن نداریم از آن غمض عین می کنیم.

اشکال دوم به استدلال به آیه تعذیب بر برائت: اخص بودن آیه از مدعا

برخی گفته اند این آیه شریفه اخص از مدعاست چون مدعای اصولیون این است که در همه جا برائت ثابت است مگر جایی که به حکم شرع یا عقل تکلیف ثابت گردد، ولی این آیه شریفه فقط برائت در موارد فقدان دلیل شرعی را ثابت می کند یعنی در مواردی که دلیل شرعی وجود نداشته باشد حتی اگر دلیل عقلی وجود داشته باشد برائت ثابت است، در نتیجه مُدرکات عقل عملی که شارع در آنجا حکمی ندارد حجت نیست بنابراین لازم نیست به مُدرکات عقل عملی عمل شود پس در آن موارد تکلیف ثابت نیست و در مخالفت با آن عقاب ثابت نمی شود.

جواب به اشکال دوم

برخی بزرگان در المبسوط به این اشکال جواب داده اند که عبارت ایشان مقداری نامفهوم است اما حاصل فرمایش ایشان این است که؛ آیه ناظر به مواردی است که عقل آن را نمی فهمد و نیاز به بیان دارد، یعنی می خواهد بفرماید در مواردی که اگر شارع بیان نکند شما چیزی نمی فهمید در صورت عدم بیان عقاب وجود ندارد، اما مواردی که خود عقل درک می کند مورد نظر آیه شریفه نیست و به عبارتی انصراف دارد و یا حداقل شک در شمول آیه داریم و نمی توان گفت آیه شریفه اطلاق دارد و موارد وجود دلیل عقلی را نیز شامل می شود.

ص: ۳۷۵

## اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۵/۰۱/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در آیه شریفه تعذیب بود، اشکال اول به تقریب استدلال این آیه بر برائت این بود که این آیه اعم از عدم استحقاق عقاب و عدم فعلیت عقاب است به همین دلیل برائت را ثابت نمی کند، چون در صورتی برائت ثابت می شود که آیه شریفه ظهور در عدم استحقاق عقاب داشته باشد.

دو اشکال دیگر نیز به تقریب استدلال به این آیه وجود دارد که ذکر می گردد؛

اشکال دوم به استدلال به آیه شریفه: ظهور آیه در وجود استحقاق عقاب

این آیه دلالت بر عدم استحقاق عقاب نمی کند بلکه دلالت بر وجود استحقاق عقاب می کند چون در مقام امتنان است و امتنان به عدم تعذیب در صورتی است که قبل از آن استحقاق عقاب وجود داشته باشد و الا اگر استحقاق عقاب وجود نداشته باشد تعذیب قبیح است و امتنانی بودن رفع آن معنا ندارد، بنابراین این آیه شریفه از ادله برائت نیست بلکه باید از ادله احتیاط شمرده شود.

جواب به اشکال دوم

در جواب به این اشکال همانطور که از برخی کلمات محقق اصفهانی«ره» استفاده می شود می توان گفت اگر آیه ظهور در امتنان داشت این اشکال وارد بود ولی این آیه هیچ دلالتی بر امتنانی بودن ندارد، چون نه مانند آیه «لقد منّ الله علی المؤمنین»(۱) ، واژه منّت به کار برده شده است و نه مانند حدیث رفع -که امت پیامبر را از بین امت های دیگر تخصیص می زند- خصوصیتی در آیه وجود دارد تا ظهور در امتنان داشته باشد، بنابراین در این آیه منّت وجود ندارد بلکه خدای متعال خبر از یک امر واقعی می دهد.

ص: ۳۷۶

---

۱- (۱) -۱۶۴ آل عمران.

اشکال سوم: عدم نص بودن آیه شریفه بر نفی عقاب

این اشکال از برخی از فضلا وارد شده است و آن اینکه این آیه شریفه نصّ بر عدم تعذیب نیست چون اگر چه سند، قطعی است ولی دلالت آن قطعی نیست، در نتیجه احتمال عقاب همچنان وجود دارد، حال وقتی احتمال عقاب وجود داشت قاعده

عقلی دفع ضرر محتمل جاری می شود و احتیاط را ثابت می کند، بنابراین اگر چه ظهور آیه شریفه حجت است لکن چون مدلول آن ظنی است و قطع آور نمی باشد بنابراین این آیه شریفه نمی تواند احتمال عقاب را دفع کند و به همین دلیل موضوع برای قاعده دفع ضرر محتمل درست می شود. بله اگر آیه شریفه دلالت می کرد بر اینکه خدای متعال ترخیص و اذن در ارتکاب داده -مثل حدیث «کل شیئ حلال»- در اینصورت برائت ثابت می شد چون قبیح بود که شارع در فرض ترخیص، عقاب نماید، اما ظاهر آیه تعذیب فقط إخبار به نفی عقاب است نه ترخیص در ارتکاب فعل.

سپس ایشان مقام را تشبیه می کند به اینکه خدای متعال می فرماید: «إنی لغفّار لمن تاب»(۱) ، حال ظاهر این جمله این است که همه گنهکاران حتی قاتلین امام حسین علیه السلام در صورت توبه را نیز شامل می شود، در حالیکه معلوم است که قاتلین امام حسین علیه السلام را شامل نمی شود و خدا می تواند در قیامت بفرماید مراد من قاتلین امام حسین علیه السلام نبوده است، پس همانطور که در آیه «إنی لغفار لمن تاب»(۲) ، خدای متعال می تواند برخی از ظالمین را عقاب کند و عقاب آنها قبیح نیست در مانحن فیه نیز همین گونه است یعنی خدای متعال می تواند نسبت به برخی از گناهان حتی در فرض عدم بیان نیز عقاب نماید؛



---

۱- (۲) -۸۲ طه.

۲- (۳) - همان.

«ان غایته هو کون ظاهر الآیه هو الوعد بعدم العقاب الاخروی علی ارتکاب المشکوکات و هذا لا یوجب الجزم بعدم العقاب غایته قیام الحجه علی عدم العقاب و یبقی موضوع دفع العقاب المحتمل، نعم لو کان ظاهر الخطاب الترخیص فی ارتکاب المشکوکات و المفروض حجیه الظهور فیقبح بعد ذلک، العقاب. فالمقام یکون نظیر شمول عموم «و إنی لغفّار لمن تاب» لقاتل الحسین علیه السلام فإنه لو تبین له یوم القیامه انه لم یکن مشمولا لعموم الآیه بحسب المراد الجدی فلیس عقابه امرا قبیحا».

جواب به اشکال سوم

جواب اول: عدم فرق بین ترخیص و إخبار به عدم تعذیب در فرض حجیت ظواهر

بعد از فرض حجیت ظهور آیه شریفه فرق بین ترخیص و إخبار به عدم تعذیب قابل درک نیست، بله اگر گفته شود ظواهر در غیر باب احکام حجت نیست از آنجا که در این آیه سخن در عقاب و عدم عقاب است که یک حکم شرعی نیست، در اینصورت ممکن است اشکال فوق وارد شود و بین ترخیص شارع و إخبار شارع به عدم عقاب فرق گذاشته شود -همانگونه که محقق خراسانی«ره» در خبر واحد قائل به حجیت خبر واحدی که در موضوعات صرفه(یعنی مواردی که نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی) وارد شده نمی باشد- اما طبق مبنای حجیت مطلق ظواهر فرقی بین این دو وجود ندارد چون حجیت، مساوق با جواز استناد است یعنی معنای حجیت این است که شارع اجازه داده طبق مفاد ظواهر عمل شود و ظاهر این آیه این است که خدای متعال در صورت عدم بیان عقاب نمی کند، و از آنجا که حجیت ظواهر منتهی به یقین به حجیت می شود- چون همه ما بالعرض ها باید به ما بالذات بازگردد- به همین دلیل یقین به ترخیص ایجاد می گردد، در نتیجه اگر به استناد به این حجت، مکلف عملی را مرتکب شود و سپس در قیامت خدا خواست او را عقاب نماید اغراء به جهل لازم می آید.

جواب دوم: عدم شمول مبنای عدم حجیت ظواهر در غیر حکم شرعی نسبت به آیه تعذیب

و اما در پاسخ به این سوال که آیا می توان گفت در موارد غیر حکم شرعی، ظواهر حجت نیستند؟ باید گفت اینکه گفته می شود ظواهر در غیر مورد احکام شرعی حجت نیستند تارتا به این جهت است که چیزی که ربطی به شارع بما هو شارع ندارد جعل حجیت برای آن لغو است، در اینصورت این دلیل شامل آیه مورد بحث نمی شود چون این آیه شریفه که مربوط به عقاب و عدم عقاب شارع است مرتبط به حکم شرعی است چون در صورت احتمال عقاب، برای مکلفین ایجاد انگیزه می شود تا به تکالیف عمل نمایند پس لغویتی از این جهت پیش نمی آید، و تارتا از این جهت است که حجیت به معنای منجزیّت و معذریّت است در اینصورت چون معنا ندارد عقاب، منجز باشد دلیل حجیت، این آیه را شامل نمی شود.

بنابراین بعید نیست گفته شود کبرای حجیت امارات که یکی از آنها ظواهر است مواردی را که مرتبط به شارع بما هو شارع باشد شامل می شود یعنی ظواهر دال بر حکم شرعی، موضوع حکم شرعی و دال بر عقاب و عدم عقاب مشمول دلیل حجیت می شوند.

بله اموری که هیچ ربطی به شارع ندارد مثل اینکه آیه ای ظهور داشته باشد در تعداد ملائکه خدا و یا سنّ برخی از انبیا، در اینصورت ربطی به شارع بما هو شارع ندارد و یا مانند امور اعتقادی که با ظواهر و خبر واحد نمی توان به مطلبی اعتقاد پیدا کرد در اینصورت دلیل حجیت شامل این موارد نمی شود.

جواب سوم: عدم نیاز به دلیل حجیت ظهور طبق برخی از تقاریب استدلال

علاوه بر اینکه می توان گفت برخی از تقریب هایی که برای آیه شریفه ذکر شد ظهور نیست بلکه نص است مثل اینکه آیه شریفه دلالت کند بر اینکه شأن خدا اینگونه نیست که بدون بیان عذاب نماید و مانند آن که در آن احتمال خلاف وجود ندارد به همین دلیل نیاز به دلیل حجیت ظهور نیست چون جزم به آن وجود دارد، در اینصورت نیز جای طرح این اشکال نیست.

بحث ما در مورد آیه شریفه تمام شد اگر چه بیشتر از اینها می توان این آیه را مورد بحث قرار داد.

تنبیهات آیه تعذیب:

تنبیه اول

برخی به این آیه برای ردّ قاعده ملازمه «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» استناد کرده اند، البته در جایی که دلیلی از شرع وجود نداشته باشد و فقط درک عقل موجود باشد. این بزرگان گفته اند این قاعده به دلیل این آیه و مانند آن باطل است، چون این آیه می فرماید: تا بیان نقلی وجود نداشته باشد عقاب نیز وجود ندارد و این یعنی بیان عقلی حجیت ندارد چون اطلاق این آیه مواردی را که عقل نیز حکم دارد شامل می شود، بنابراین آیه شریفه در مواردی که بیان نقلی وجود ندارد اعم از اینکه هیچ بیانی وجود نداشته باشد و یا اینکه فقط بیان عقلی وجود داشته باشد حکم به عدم عقاب می کند و چون عدم عقاب نیز ملازمه با عدم تکلیف دارد برائت ثابت می شود و یا اگر ملازمه با عدم تکلیف نداشته باشد برای عدم امتثال کفایت می کند چون اصولی فقط به دنبال این است که امنیت از عقاب داشته باشد پس به حکم این آیه در مواردی که در شرع حکم چیزی بیان نشده یا باید گفت این حکم در شریعت نیست و یا اگر هم باشد اثر ندارد و فقیه لازم نیست بر طبق آن فتوا بدهد، در نتیجه قاعده ملازمه یا باطل است و یا نافع نیست.

پاسخ

۱-بنابر مطالبی که قبلا گفته شد می توان گفت آیه شریفه نفی استحقاق نمی کند بلکه نفی عذاب می کند و نفی عذاب اعم از نفی استحقاق است، در نتیجه دلالت بر عدم وجود حکم نمی کند و اما اینکه گفته شود اگر هم حکم باشد نافع نیست چون اصولی به دنبال امنیت از عقاب است نیز اشکالش این است که در صورتی که استحقاق عقاب نفی نشود چون ارتکاب فعل مشکوک بی احترامی مولاست امنیت از عقاب نیز حاصل نمی شود، بله در صورت نفی عذاب، داعویت کمتر می شود اما از بین نمی رود.

۲-علاوه بر اینکه می توان اینگونه جواب داد که اگر مراد از این ملازمه، ملازمه شرعیه باشد یعنی خود شارع حکم کرده که «هر وقت عقل شما به چیزی حکم کرد من نیز به همان مطلب حکم می کنم»، همانگونه که ممکن است ادعا شود روایاتی که دلالت می کند بر اینکه عقل، حجت باطنی است این ملازمه شرعیه را ثابت می کند، مثل اینکه شارع بگوید: «کلما قصّرت افطرت» که شارع خود، بین قصر و افطار ملازمه قرار داده است، در اینصورت آیه شریفه دلالت بر ملازمه شرعیه ندارد بنابراین یا این آیه شریفه معارض با ادله ملازمه شرعیه می شود و یا اینکه آن ادله مخالف با کتاب می شوند و از حجیت ساقط می گردند.

و اگر مراد از ملازمه، ملازمه عقلیه باشد، یعنی عقل حکم می کند که اگر در جایی عقل چیزی را درک کرد حتما باید شرع نیز طبق آن حکم نماید، در اینصورت چنین حکم عقلی حکم قطعی است و قائل به آن نمی تواند دلالت آیه بر خلاف قطع خود را تصدیق نماید چون او قطع به وجود حکم پیدا کرده و ظاهر آیه شریفه این است که حکم وجود ندارد، به همین دلیل چاره ای جز تاویل این آیه شریفه ندارد. در نتیجه نمی توان بوسیله این آیه قاعده ملازمه را رد کرد.

این نظیر حرف برخی از اخباریون است که می گوینـد اگر عقل در مقابل نقل قرار گرفت نقل مقدم می شود در حالیکه چنین سخنی باطـل است چـون اگر مراد از عقـل، عقـل ظنی است که در واقع عقـل نیست و اگر مراد عقـل قطعی است در اینصورت نمی توان نقل را بر آن مقدم نمود.

بنـابراین اگر مراد از ملازمه، ملازمه عقلیه باشـد همـانطور که مقصود قـائلین به ملازمه همین است، نتیجه آن این می شود که مراد از بیان در آیه شـریفه اعم از بیان عقلی و نقلی می باشد، یعنی خداوند در صورتی که نه بیان عقلی وجود داشته باشد و نه بیان نقلی در اینصورت عذاب نمی کند و الا هر کدام از این بیان ها وجود داشته باشد عقاب منتفی نمی شود.

## اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۵/۰۱/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

تنبیه دوم: اشکال میرزای قمی«ره» به فاضل تونی«ره»

میرزای قمی«ره» در قوانین فرموده تعجب است از بعض اعاظم(۱) که به آیه تعذیب برای برائت استدلال کرده است و از طرف دیگر استدلال به این آیه برای نفی ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را رد کرده است، وجه این تعجب نیز لزوم تناقض است که شایـد تقریرش این باشـد که اگر به آیه شـریفه برای اثبات برائت اسـتدلال می کنیـد مدلول آن را نفی اسـتحقاق عقاب می دانید و از آن طرف استدلال برای نفی ملازمه را رد می کنید، چون قائلین به ملازمه می گویند مراد از «رسول» بیان نقلی است به همین دلیل در فرض فقـدان دلیل نقلی عـذاب وجود نـدارد اعم از اینکه هیـچ دلیلی وجود نداشته باشـد یا اینکه دلیل عقلی وجود داشـته باشد، پس در جایی که دلیل نقلی وجود نداشـته باشد اگر چه مدرَک عقلی وجود داشـته باشد استحقاق عقاب و به تبع آن تکلیف نفی می شود، حال اگر کسـی این سخن را رد کند لازمه اش این است که استحقاق عقاب را ثابت بداند، در نتیجه تنـاقض پیش می آیـد چون از یک طرف آیه شـریفه را دال بر نفی اسـتحقاق عقاب می دانـد و از طرف دیگر اسـتحقاق عقاب را در آن ثابت می داند.



---

۱- (۱) - فاضل تونی.

شیخ اعظم«ره» در رسائل نیز به این اشکال محقق قمی«ره» اشاره کرده و می گوید گاهی اشکال می شود به تناقض(۱) .

پاسخ: وجود راه حل تناقض

اگر به نحو قضـیه خارجیه کلمات افراد بررسـی شود در اینصورت ممکن است کسی بین مبانی و کلماتش تناقض وجود داشته باشـد به شـرطی که در هر دو جـا هم برای اثبات مطلب واقعی چنین مطلبی گفته باشـد و شایـد تعجب محقق قمی«ره» از بعض

اعاظم نیز به جا باشد. لکن این فرض که تناقض های دیگران بیرون کشیده شود مهم نیست.

بلکه مساله مهم این است که آیا می شود بین این دو سخن جمع کرد که از یک طرف به آیه شریفه برای برائت استناد کرد و از طرف دیگر ملازمه را انکار نمود؟

حق این است که تناقض پیش نمی آید به برخی از وجوهی که در ادامه ذکر می شود؛

وجه اول: جدلی بودن استدلال به برائت

این وجه از شیخ اعظم«ره» است و آن اینکه در مورد برائت ممکن است استدلال جدلی باشد اما در مورد ردّ استدلال برای انکار ملازمه، استدلال حقیقی باشد، به این بیان که در برائت بر اساس ملتزمات طرف مقابل مبنی بر اینکه بین نفی تعذیب و نفی استحقاق ملازمه می داند بحث می کند و می گوید وقتی آیه دلالت بر نفی تعذیب می کند به تبع آن دلالت بر نفی استحقاق نیز می کند و برائت ثابت می شود اما وقتی می خواهد استدلال قائلین به انکار ملازمه را ردّ کند بنابر مبنای خودش که آیه را دال بر نفی تعذیب فعلی می داند سخن می گوید در نتیجه با آیه شریفه نمی توان ملازمه عقلیه را انکار نمود؛

ص: ۳۸۳

---

۱- (۲) -فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۱۷.

«ثم إنه ربما یورد التناقض علی من جمع بین التمسک بالآیه فی المقام و بین رد من استدل بها لعدم الملازمه بین حکم العقل و حکم الشرع بأن نفی فعلیه التعذیب أعم من نفی الاستحقاق فإن الإخبار بنفی التعذیب إن دل علی عدم التکلیف شرعا فلا وجه للثانی و إن لم یدل فلا وجه للأول.

و یمکن دفعه بأن عدم الفعلیه یکفی فی هذا المقام لأن الخصم یدعی أن فی ارتکاب الشبهه الوقوع فی العقاب و الهلاک فعلا من حیث لا یعلم کما هو مقتضی روایه التثلیث و نحوها التی هی عمده أدلتهم و یعترف بعدم المقتضی للاستحقاق علی تقدیر عدم الفعلیه فیکفی فی عدم الاستحقاق نفی الفعلیه بخلاف مقام التکلم فی الملازمه فإن المقصود فیه إثبات الحکم الشرعی فی مورد حکم العقل و عدم ترتب العقاب علی مخالفته لا ینافی ثبوته»(1) .

پس تناقض برطرف می شود چون در یک جا طبق مبنای خصم سخن می گوید و در جای دیگر طبق مبنای خود، اشکال می کند.

وجه دوم

ممکن است این قائل قائل باشد به اینکه «حتی نبعث رسولا» کنایه از مطلق بیان باشد چه بیان عقلی و چه بیان نقلی، بیان نیز به معنای تبیّن حکم است نه به معنای بیان کردن، همانطور که شیخ اعظم«ره» و محقق نائینی«ره» و برخی بزرگان دیگر همین معنا را استظهار کرده اند در اینصورت هم می توان قول کسانی را که به این آیه برای انکار ملازمه استدلال می کنند رد کرد(البته در این بیان همانگونه که توجه دارید مسامحه ای وجود دارد چون این بیان ملازمه را اثبات نمی کند مگر اینکه گفته شود بین عقاب و جعل حکم توسط شارع ملازمه وجود دارد ولی قاعده را نفی نیز نمی کند) و هم می توان آن را دلیل برای برائت دانست، چون خدا می فرماید اگر بیان نبود من عقاب نمی کنم، بنابر اینکه مبنای ایشان این باشد که یا نفی عقاب فعلی در اثبات برائت کافی است و یا اینکه بین نفی عقاب و نفی استحقاق ملازمه است.



---

۱- (۳) - .فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۱۷

وجه سوم

ممکن است «حتی نبعث رسولا» را کنایه از مطلق بیان نگرفته بلکه مراد همان بیان نقلی است، ولی در عین حال ممکن است بگوید وزان آیه مثل این است که بگوید: «اصاب ثوبی دم رعاف» که نه ثوب را به هر چیزی معنا می کنیم و نه معنای «دم رعاف» هر عین نجسی است ولی عرف از این دو، القاء خصوصیت می کند، در اینجا نیز می گوییم آیه شریفه که می گوید «حتی نبعث رسولا» عرف رسول را کنایه از مطلق البیان می داند و از خصوصیت «رسول» القاء خصوصیت می کند.

در اینصورت وقتی استدلال به برائت می کند به سبب القاء خصوصیت می گوید اگر هیچ بیانی -نه عقلی و نه شرعی- به تو نرسید برائت ثابت است، اما سخن کسی که به این آیه برای انکار ملازمه استدلال می کند نیز باطل است چون در صورت وجود دلیل عقلی آیه شریفه می گوید عقاب وجود دارد پس اگر مُثبِت قاعده ملازمه نباشد منکر آن نیز نمی باشد، بنابراین تناقض برطرف می شود.

وجه چهارم

در این وجه که از محقق عراقی«ره» نقل شده است می گوییم قبول داریم که مراد از «رسول» مطلق بیان نیست و در القاء خصوصیت نیز تردید وجود دارد لکن نکته ای را که در وصف گفته اند در غایت نیز وجود دارد و آن اینکه اگر وصفی در کلام آمد که وصف غالبی است ولو وصف معتمد بر موصوف باشد در اینصورت حتی اگر قائل به مفهوم وصف باشیم لکن در صورت غالبی بودن، وصف مفهوم ندارد ایشان می گوید بیشتر بیانات احکام الهیه بوسیله بیان شارع است احکام کمی است که شارع بیان نکرده و برای فهمیدن آن به عقل مراجعه می شود به همین دلیل در غایت گفته شده «حتی نبعث رسولا»، نه اینکه تنها غایت «بعث رسول» باشد، بنابراین کسی که به آیه شریفه استدلال کرده و می گوید ملازمه نیست عبارت «حتی نبعث رسولا» را شامل حکم عقلی نمی داند اما از آن طرف به برائت نیز می تواند استدلال کند و بگوید در جایی که خود شارع بیان ندارد برائت فی الجمله ثابت می شود یعنی در مواردی که خودش بیان ندارد عقاب نمی کند؛

ص: ۳۸۵

«فبناء علی منع ظهور المفهوم فی ذلک من جهه دعوی ان بعث الرسول کنایه عن مطلق بیان التکلیف و ان التعبیر به لکون البیان به غالبا لاحتیاج الأحکام الا ما شذ و ندر فی إعلامها إلی بعث الرسول (لا یبقی) مجال التمسک بالآیه علی نفی الملازمه کما هو ظاهر»(۱) .

تنبیه سوم: آیات دیگر دال بر برائت

آیات دیگری در کتاب شریف وجود دارد که مضمون آنها مثل آیه تعذیب است، ولی اصولیون آنها را در کتب خود ذکر نکرده اند، بلکه ممکن است برخی از آنها دلالت بهتری نیز داشته باشند، برخی از بزرگان مثل تنکابنی در ایضاح الفوائد، آشتیانی در بحر الفوائد و برخی از بزرگان معاصر تعدادی از این آیات را در کتب خود استدراک نموده اند، که به برخی از آنها اشاره می شود؛

آیه اول: آیه ۵۹ قصص

«وَ ما کانَ رَبُّکَ مُهْلِکَ الْقُری حَتَّی یَبْعَثَ فی أُمِّها رَسُولاً یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیاتِنا وَ ما کُنَّا مُهْلِکِی الْقُری إِلَّا وَ أَهْلُها ظالِمُون».

از آنجا که در آیه شریفه می فرماید: «رسولا یتلوا علیهم» دلالت این آیه احسن از آیه تعذیب است چون تصریح کرده به بعث رسول که ظهور در بیان نقلی دارد، البته در اینجا چون فرموده: «مهلکی القری» مراد از عذاب در آن، عذاب دنیوی است به همین دلیل نیاز به ضمیمه اولویت داریم به این بیان که وقتی طبق این آیه در صورت نیامدن بیان نقلی عذاب دنیوی منتفی می شود پس به طریق اولی عذاب اخروی که اشدّ است منتفی می شود.

آیه دوم: آیه۱۳۴ طه

ص: ۳۸۶

---

۱- (۴) - .نهایه الأفکار فی مباحث الألفاظ، ج ۳، ص: ۲۰۶

«وَ لَوْ أَنَّا أَهْلَكْناهُمْ بِعَذابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقالُوا رَبَّنا لَوْ لا أَرْسَلْتَ إِلَيْنا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آياتِکَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَ نَخْزى ».

این آیه نیز دلالت می کند بر اینکه عذر عدم ارسال پیامبران یک عذر عقلایی است، یعنی عقلاء می توانند در صورتی که بیانی به آنها نرسیده باشد نزد خداوند اعتذار نمایند و خدای متعال می فرماید برای اینکه چنین عذری نزد مردم نباشد به همین دلیل پیامبران را فرستادم پس خداوند در این آیه این فهم عقلی و یا اگر هم فهم عقل نباشد این روش عقلایی را تقریر می فرماید.

آیه سوم: آیه ۳ مائده

«یا أَهْلَ الْکِتابِ قَدْ جاءَکُمْ رَسُولُنا یُبَیِّنُ لَکُمْ عَلی فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا ما جاءَنا مِنْ بَشیرٍ وَ لا نَذیرٍ فَقَدْ جاءَکُمْ بَشیرٌ وَ نَذیرٌ وَ اللَّهُ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدیر».

این آیه شریفه می فرماید پس از اینکه مدتی فترت در آمدن انبیاء بود پیامبر ما آمده تا شما نگویید هیچ بشیر و نذیری به سوی ما نیامد، پس این آیه نیز تقریر می کند که اگر رسولی نیاید مردم حق دارند به عدم آمدن بشیر و نذیر اعتذار کنند.

آیه چهارم: آیه ۱۲۹ بقره

«رَبَّنا وَ ابْعَثْ فیهِمْ رَسُولاً مِنْهُمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیاتِکَ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ وَ یُزَکِّیهِمْ إِنَّکَ أَنْتَ الْعَزیزُ الْحَکیمُ».

اگر چه این آیه را نیز برخی از بزرگان ذکر کرده اند ولی دلالت این آیه بر برائت واضح نیست چون این آیه فقط دلالت بر بعثت انبیاء به منظور بیان احکام و تعلیم کتاب و حکمت دارد و دلالت نمی کند بر اینکه اگر پیامبری نمی فرستاد عذاب یا تکلیف برداشته می شد.

آیه پنجم: آیه ۱۶۵ نساء

«رُسُلًا مُبَشِّرينَ وَ مُنْذِرينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كانَ اللَّهُ عَزيزاً حَكيم».

این آیه شریفه می فرماید علت بعثت رسولان مبشّر و منذر این است که مردم بعد از آمدن آنها حجتی در مقابل خدا نداشته باشند و نگویند ما چون نمی دانستیم احکامی بر عهده ماست به آنها عمل نکردیم و بعید نیست در صورت قبول قاعده قبح عقاب بلابیان، فهم عقلایی انسان نیز همین معنا باشد.

## اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۵/۰۲/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

خلاصه مباحث گذشته:

آیه ششم: آیه ۱۱۵ توبه

آیه دیگری که برای اثبات برائت به آن استدلال شده آیه ۱۱۵ سوره مبارکه توبه است؛

«وَ ما كانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَداهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ ما يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْ ءٍ عَليم».

این آیه از جهات مختلفی شبیه آیه تعذیب است، هم از نظر شاکله جمله که مثل آیه قبل با جمله ماضی «و ما کان» آمده است و هم از نظر انسلاخ و عدم انسلاخ از زمان بین دو آیه شباهت وجود دارد.

لکن قبل از بیان تقاریب استدلال، به یک مقدمه تفصیلی اشاره می شود و آن مقدمه این است که ممکن است گفته شود آنچه که به نظر بدوی از آیه شریفه متبادر است قابل التزام نیست، چون معنای ظاهری آیه این است که خدا گمراه نمی کند قومی را بعد از هدایتشان الا اینکه کیفیت تقوا ورزیدن را برای آنها تبیین نماید، یعنی تا واجب و حرام را بیان نکند گمراه نمی کند و مفهوم آن این است که بعد از اینکه بیان نمود آنها را گمراه می کند در حالیکه گمراه کردن بندگان از جانب خدای متعال شایسته نیست، به همین دلیل مفسرین معانی مختلفی را در تفسیر آیه ذکر کرده اند که مجموعا هفت معنا بیان شده و یا می شود بیان کرد؛

ص: ۳۸۸

معنای اول: خذلان

طبق این معنا در ماده «ضلالت» تصرف می شود با این توضیح که گفته می شود مقصود از ضلالت گمراه کردن نیست بلکه

مراد خـذلان است و یکی از معـانی خـذلان، ترک نصـرت است، بنابراین معنای آیه شـریفه این می شود که اینگونه نیست که خـدای متعال قبل از بیان احکام نصـرت خود را ترک نماید بلکه وقتی احکام را بیان نمود و آنان همچنان کفر ورزیدند و تقوا پیشه نکردنـد پس از آن نصـرت خود را ترک می کنـد، پس برای تخلص از آن معنـای بـدوی که عقلاـ نمی توان به خـداوند نسبت داد گفته اند در ماده تصرف می کنیم، یا به نحو مجاز در کلمه که «ضلالت» در خذلان استعمال شود و یا به نحو کنایه و مستند آن نیز دلالت اقتضاست چون برای اینکه کلام خدا مبتلا به بطلان نشود باید اینگونه معنا شود.

حال کسانی که ضـلالت را به معنای خذلان گرفته اند خود به چهار طائفه تقسـیم می شوند که در تقریب اسـتدلال به آیه بیان می شود.

معنای دوم: عذاب

معنای دوم نیز از تصـرف در ماده به دست می آیـد و آن اینکه گفته شود مراد از «ضـلالت» عذاب می باشد، برخی از بزرگان اصول «ضلالت» را اینگونه معنا کرده اند و از قدمای مفسرین هم نقل شده که آیه شریفه را اینگونه معنا کرده اند؛

«و فی الـدر المنثور، أخرج ابن مردویه عن ابن عبـاس: فی الآیه قال: نزلت حین أخـذوا الفـداء من المشـرکین یوم الأساری-یوم بـدر- قال: لم یکن لکم أن تأخذوه حتی یؤذن لکم- و لکن ما کان الله لیعذب قوما بذنب أذنبوه- حتی یبین لهم ما یتقون. قال: حتی ینهاهم قبل ذلک»(۱) .



---

۱- (۱) - المیزان فی تفسیر القرآن، ج۹، ص۴۰۶.

بنابراین ابن عباس ضلالت در این آیه را به تعذیب معنا نموده است، حال اگر گفته شود که تفاسیر ابن عباس متخذ از پیامبر است نه خودش، در اینصورت تفسیر ایشان مؤید خوبی برای این معنا می باشد، در نتیجه وزان آیه، همان وزان آیه تعذیب می شود.

معنای سوم: «اضلال» یعنی نسبت گمراهی دادن

در این معنا در هیأت باب افعال تصرف شده است چون باب افعال گاهی اوقات به معنای نسبت دادن می آید همانگونه که باب تفعیل نیز اینگونه است مثل «فسّق» که به معنای نسبت فسق دادن می آید، بنابراین اضلال به معنای نسبت گمراهی دادن و حکم به گمراه بودن می باشد در اینصورت اشکال معنای بدوی برطرف می شود چون آنچه که اشکال داشت ایجاد گمراهی توسط خداوند بود اما اگر اینگونه آیه را معنا کنیم که خداوند پس از بیان احکام و تقوا نورزیدن مردم، نسبت ضلالت به آنها می دهد و حکم به ضلالت می کند اشکالی پیش نمی آید و صحیح است.

مرحوم صاحب مجمع البیان این آیه را اینگونه معنا کرده است؛

««وَ ما کانَ اللَّهُ لِیُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَداهُمْ» أی و ما کان الله لیحکم بضلاله قوم بعد ما حکم بهدایتهم، «حَتَّی یُبَیِّنَ لَهُمْ ما یَتَّقُونَ» من الأمر بالطاعه و النهی عن المعصیه فلا یتقون فعند ذلک یحکم بضلالتهم»(۱) .

در برخی تعابیر نیز اضلال را به معنای تسجیل گرفته اند یعنی او را در ردیف فهرست ضالّین قرار می دهد که همین معنای حکم دادن و نسبت دادن می باشد.

معنای چهارم: اضلال یعنی گمراه یافتن

ص: ۳۹۰

---

۱- (۲) - .مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج۵، ص۱۱۷

این معنا نیز تصرف در هیات اضلال است چون معنای متعارف باب افعال که «ایجاد» باشد مورد نظر قرار نمی گیرد بلکه معنای دیگری لحاظ می شود و آن اینکه گاهی باب افعال به معنای وجدان الشیئ می آید بنابراین «اضلّهم» یعنی «وجدهم ضالا»، مثلا در المنجد آمده: «اضلّ الشیئَ او الرجلَ: وجده ضالا و منه أتی قومه فأضلّهم أی وجدهم ضالّین»، حال طبق این معنا نیز آن اشکال عقلی برطرف می شود چون معنای آیه این می شود که «خدا قومی را ضال و گمراه نمی یابد الا بعد از اینکه احکام را برای آنها بیان نماید و آنها تقوا نورزند».

معنای پنجم: اضلال به معنای سدّ راه بهشت

طبق این معنا نه در ماده تصرف می شود و نه در هیأت بلکه چیزی در تقدیر گرفته می شود، همانگونه که صاحب مجمع البیان تحت عنوان «قیل» آن را بیان نموده است، با این توضیح که گاهی گفته می شود: «اضلّه عن الطریق» یعنی او را از آن راه سدّ کرد، در اینجا نیز گفته می شود گویا جار و مجروری در اینجا در تقدیر است که به دلالت اقتضا کشف می شود و آن یعنی«اضلال عن طریق الجنه» و یا «اضلال عن النیل الی طریق الثواب»، در اینصورت معنای آیه این می شود که «خداوند بعد از اینکه احکام را بیان کرد و آنها مخالفت کردند راه بهشت را بر آنها سد می کند»؛

«و قیل و ما کان الله لیعذب قوما فیضلهم عن الثواب و الکرامه و طریق الجنه بعد إذ هداهم و دعاهم إلی الإیمان حتی یبین لهم ما یستحقون به الثواب و العقاب من الطاعه و المعصیه»(۱) .



---

۱- (۳) - مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج۵، ص۱۱۷.

معنای ششم: اضلال خدا از باب مسبب الاسباب بودن خدا

طبق این معنا نیز نه در ماده تصرف شده و نه در هیأت بلکه اسناد اضلال به خدای متعال به گونه ای معنا شده است که اشکالی به آن وارد نمی شود، با این توضیح که اسناد اضلال در این آیه شریفه از باب اسناد رمی در آیه شریفه «ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» می باشد، چون مسبب الاسباب هر چیزی در عالم خداست و یا به تعبیر فلسفی فاعل ما منه الوجود خدای متعال است یعنی انسان مقدمات اعدادی را فراهم می کند و خدای متعال بعد از فراهم شدن مقدمات اعدادی به ماهیت، لباس وجود می پوشاند، بنابراین با این معنا اشکال مرتفع می شود و نیازی به تأویلات سابق نمی باشد.

معنای هفتم: اضلال جزایی

طبق این معنا نیز نه در ماده تصرف می شود و نه در هیأت بلکه می گوییم دو نوع اضلال وجود دارد؛ یکی اضلال ابتدایی و دیگری اضلال جزایی، آنچه که از خدای متعال معقول نیست اضلال ابتدایی به معنای گمراه نمودن ابتدایی انسان هاست ولی این آیه دلالت بر اضلال ابتدایی نمی کند بلکه دلالت بر اضلال جزایی دارد و اضلال جزایی اشکال ندارد به این معنا که انسان پس از اینکه به اختیار خود گناه کرد و از دستورات خداوند سرپیچی کرد خدای متعال از او سلب توفیق می کند و درهای هدایت را بر او می بندد، همانطور که در قبال اطاعت و بندگی، هدایت جزایی وجود دارد و آیه شریفه «ذلک الکتاب لا ریب فیه هدی للمتقین» نیز دلالت بر آن دارد، بنابراین گمراهی شخص عاصی و گنهکار، جزای گناهانی است که کرده است و از باب جزا و کیفر چنین اضلالی اشکالی ندارد.

ص: ۳۹۲

احتمالا مراد علامه طباطبایی«ره» در المیزان که فرموده این آیه تهدید کسانی است که گناه می کنند همین معنا بوده است؛

«أما الآیه الأولی أعنی قوله: «وَ ما کانَ اللّٰهُ لِیُضِلَّ» إلـخ ففیه تهدیـد للمؤمنین بالإضـلال بعد الهدایه إن لم یتقوا ما بین الله لهم أن یتقوه و یجتنبوا منه»(۱) .

بررسی معانی هفتگانه در اضلال نسبت به تقریب استدلال بر برائت

پس از بیان معانی هفتگانه ای که می توان برای این آیه شریفه ذکر کرد باید دید اولا طبق کدام احتمال می توان به آیه شریفه برای برائت استدلال نمود و ثانیا کدام تقریب درست است؟

بررسی معنای اول

بزرگـانی از اصولیون ماننـد شـیخ اعظم«ره» در رسائل و محقق خراسانی«ره» در حاشـیه فرائـد ضـلالت در این آیه شـریفه را به معنای خذلان گرفته اند، در این معنا چهار احتمال وجود دارد که به تبع آن قائلین معنای اول به چهار دسته تقسیم شده اند؛

احتمال اول در معنای اول

احتمال اول این است که خـذلان امری کمتر از عـذاب است، به عبارت دیگر خذلان به معنای کم لطفی است، پس معنای آیه این است که خـدا بعـد از بیـان احکام نصـرت را برمی دارد و کم لطفی می کنـد، در اینصورت خـذلان امری اخفّ از عـذاب است بنـابراین ممکن است دلالت بر مـدعا کنـد چه بگوییم این شاکله برای نفی شانیت است و چه نیست، به این بیان که وقتی خداونـد کم لطفی خود را معلق بر بیان احکام می کنـد پس به اولویت دلالت می کند بر اینکه عذاب که اشدّ از خذلان اسـت معلق بر بیان احکام می شود، پس در صورت عدم بیان عذاب نیز در کار نیست و برائت ثابت می شود.

ص: ۳۹۳

---

۱- (۴) - .المیزان فی تفسیر القرآن، ج۹، ص۳۹۸

شیخ اعظم«ره» در ابتدای کلام خود اگر چه می گوید این آیه مربوط به خذلان است و ربطی به مانحن فیه ندارد اما در ذیل کلام خود تصدیق فرموده که اگر معنای خذلان چیزی ادون از عذاب باشد می توان به اولویت برائت را ثابت نمود.

اگر هم به معنای شأن باشد در اینصورت دلالت، آکد می شود چون یعنی شأن خدای متعال نیست که قبل از بیان کم لطفی کند به طریق اولی شأن او نیست که عذاب نماید.

اشکال احتمال اول

اشکالی که در آیه تعذیب بود مبنی براینکه نفی عقاب ملازمه با نفی استحقاق عقاب ندارد در اینجا نیز می آید و همچنین پاسخ هایی که در آنجا داده شد مثل اینکه شان اصولی این است که به دنبال نفی عقاب باشد یا نفی استحقاق عقاب؟ و یا اینکه آیا ملازمه بین نفی عقاب و نفی استحقاق عقاب را می توان ثابت کرد یا نه؟ و معلوم شد نمی توان بین آنها ملازمه برقرار کرد، بله اگر نفی عقاب را به معنای شأنیت بگیریم آن هم شأنیتی که ناشی از سازگار نبودن با عدالت است در اینصورت دلالت بر برائت می کند.

احتمال دوم در معنای اول

احتمال دوم این است که خذلان امری اشدّ از عذاب است یعنی خذلان به معنای طرد است نه اینکه فقط کم لطفی نماید، این احتمال در کلمات محقق خراسانی«ره»، محقق فشارکی«ره» و نیز در اوثق ذکر شده است؛

«مع إمکان منع استلزامه له بالفحوی أیضا، لأنّ إضلاله تعالی عبده، إنّما هو بخذلانه- و سدّ باب التّوفیق بالطّاعه و التّأیید بالعباده علیه و إیکاله إلی نفسه، و هذا لا یکون إلّا بعد انقطاع الصّلاح و الفلاح عنه بالمرّه، و حینئذ یستحقّ العقاب الدّائمی و الخلود الأبدی، و مثل هذه المرتبه إذا لم یکن یستحقّها إلّا بعد الهدایه لا یلزم ان لا یستحقّ العقوبه علی معصیته أصلاً إلّا بعدها، کما لا یخفی»(1) .

ص: ۳۹۴

---

۱- (۵) - درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد، الحاشیهالجدیده، ص: ۱۸۹.

طبق این احتمال، نسبت به تقریب استدلال دو نظر وجود دارد؛

نظر رایج این است که آیه شریفه دلالت بر برائت نمی کند چون نفی خذلانی که اشد از عقاب است دلالت نمی کند که بقیه عذاب هایی که ادون است منتفی است

اما محقق عراقی«ره» می گوید اگر چه به این معنا بگیریم لکن می توان به آیه شریفه برای برائت استدلال نمود چون وقتی مرکوز در اذهان این است که عقاب بلابیان قبیح است وقتی آیه به این مخاطبین که چنین ارتکازی دارند القاء می شود آنچه که آنها می فهمند این است که علت عدم خذلان این است که قبل از بیان می باشد، در اینصورت این علت ناگفته، معمِّم است و عذاب را نیز شامل می شود، پس از این آیه شریفه فهمیده می شود که خدای متعال عقاب را نیز قبل از بیان نفی می کند و برائت ثابت می شود.

اولاـ بیان ایشان متوقف است بر اینکه ما فرض کنیم چنین مطلبی در اذهان وجود دارد و الا اگر کسی طبق مبنای حق الطاعه منکر چنین چیزی در اذهان شد در اینصورت این دلیل نمی شود.

ثانیا اگر هم چنین مطلبی مرکوز در اذهان باشد لکن معلوم نیست این آیه شریفه نیز در مقام بیان همین جهت است چون خدای متعال انسان را برای غایت کمال خلق کرده است به همین دلیل می خواهد او را به این غایت برساند در اینصورت معنای آیه این می شود که من سد باب توفیق نمی کنم الا بعد از اینکه بیان کرده باشم و شما مخالفت کرده باشید.

بنابراین فرمایش محقق عراقی«ره» یک احتمال است نه یک ظهور، و آنچه که حجیت دارد ظهور است نه احتمال.

ص: ۳۹۵

## اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۵/۰۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در آیه شریفه «وَ ما کانَ اللَّهُ لِیُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَداهُمْ حَتَّى یُبَیِّنَ لَهُمْ ما یَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِکُلِّ شَیْ ءٍ عَلیم» بود همانطور که بیان شد چون ظهور بدوی آیه دچار اشکال بود و اسناد آن به خدای متعال با قواعد عقلی سازگار نبود به همین دلیل بزرگان معانی مختلفی را برای آن ذکر کرده اند که هفت معنا برای آن بیان شد.

دو راه در اینجا برای بررسی آیه شریفه وجود دارد؛

راه اول این است که مشخص شود کدام معنا تمام است و سپس بررسی شود که آیا آن معنا دلالت بر برائت دارد یا خیر؟

راه دوم نیز این است که همه معانی محاسبه شود که آیا دلالت دارند یا خیر؟ و سپس اگر معنایی را استظهار کردیم که دلالت بر برائت می کرد که به نتیجه رسیده ایم و اگر آن را استظهار نکردیم و معنا آیه مردد شد بین معانی که دلالت بر برائت دارد در اینصورت نیز مطلوب حاصل شده است، اما اگر معنای آیه مردد شد بین معانی که دلالت دارند و معانی که دلالت ندارند در اینصورت مطلوب حاصل نمی شود.

معنای اول این بود که ضلالت به معنای گمراهی گرفته نشود بلکه به معنای خذلان گرفته شود، همانگونه که بیان شد بنابر معنای اول چهار احتمال بلکه چهار قول در معنای آیه وجود دارد؛

احتمال اول این بود که خذلان امری اهون از عذاب باشد مثل اینکه آن را به کم لطفی معنا کنیم در اینصورت به اولویت، آیه شریفه دلالت بر برائت می کند.

ص: ۳۹۶

احتمال دوم این بود که مراد از خذلان امری اشدّ از عذاب باشد مثل اینکه به معنای سدّ از راه هدایت گرفته شود، در اینصورت آیه شریفه دلالت بر برائت نمی کند چون خدای متعال وقتی قبل از بیان خذلان نکند این عدم خذلان که عذاب اشدّ است دلالت نمی کند که عقاب که عذاب اخفّ است را نیز انجام ندهد. مطلب محقق عراقی«ره» نیز که می خواست طبق این احتمال نیز دلالت آیه را تمام کند ذکر گردید و مورد مناقشه قرار گرفت.

احتمال سوم در معنای اول

احتمال سوم این است که مقصود از خذلان، نوع شدید و مرتبه شدیده ای از عذاب باشد، در نتیجه حق این است که گفته

شود:

اگر مراد از خذلان، خذلان دنیوی است که در اینصورت به مفهوم اولویت می توان برائت را ثابت نمود، چون خداوند می گوید این عذاب شدید دنیوی را قبل از بیان انجام نمی دهم پس به طریق اولی عذاب اخروی را انجام نمی دهد، بنابراین برائت ثابت می گردد.

و اما اگر مقصود از خذلان یک نوع عذاب اخروی شدید باشد در اینصورت دلالت بر برائت نمی کند، چون اگر نفی عقاب شدید اخروی ثابت شود نمی توان گفت عقاب اخروی اهون نیز منتفی می شود، بله اگر سیاق این جمله سیاق نفی شأنیت باشد دراینصورت اگر از باب منافات با رحمت باشد باز هم دلالت نمی کند چون رحمت خدا اجازه نمی دهد که قبل از بیان عذاب شدید ثابت باشد اما رحمت خدا مانع وجود عذاب های خفیف نمی شود چون در خود عذاب کردن رحمت وجود دارد به این دلیل که باعث هدایت عمومی مردم و دعوت آنها به خیر می شود، لکن اگر عدم شأنیت از باب منافات با عدالت باشد در اینصورت فرقی بین مراتب مختلف عذاب وجود ندارد و همه آنها با عدالت خدا سازگاری ندارند اگر چه تناسب نداشتن مرتبه شدیده از عذاب با عدالت واضح تر است. بنابراین اگر عدم شأنیت از باب مخالفت با عدالت خدا باشد می توان گفت دلالت بر برائت دارد، ولی چون آیه شریفه ظهوری در اینکه عقاب نکردن او به دلیل عدالت اوست ندارد به همین دلیل احراز نمی شود که آیه شریفه دلالت بر برائت نماید.

ص: ۳۹۷

احتمال چهارم در معنای اول

احتمال چهارم این بود که مراد از خذلان، عذابی در عرض بقیه عذاب هاست و شدت و ضعفی نسبت به دیگر عذاب ها ندارد در اینصورت بعیـد نیست که گفته شود دلالت بر برائت دارد چون در اینگونه موارد وقتی متکلم می گوید من عذاب نمی کنم فهم عرفی این است که طبیعی عقاب وجود نخواهـد داشت اگر چه متکلم فقط یک نوع خاص را ذکر کرده باشد علت آن نیز این است که عرف در این موارد القاء خصوصـیت می کنـد در نتیجه خـذلان در عرض عذاب های دیگر معرفی می شود. حال عرف از دو یا سه راه عمومیت را می فهمد؛

راه اول این است که درست است که متکلم یک نوع را نام برده است لکن چون این عـذاب با عـذاب های دیگر فرقی نـدارد پس نزد متکلم حکم یکسانی دارند در نتیجه عذاب های دیگر نیز مثل خذلان قبل از بیان، منتفی می شوند.

راه دوم این است که عرف می فهمد حکم متکلم برای جامع بین عذاب های مختلف است در نتیجه همه عذاب ها مشمول این حکم می شوند و برائت ثابت می شود.

راه سوم نیز این است که اینگونه قرائن ارتکـازیه باعث می شود که عرف بگویـد چنین ارتکازی نزد متکلم نیز وجود دارد، در اینصورت خود کلام او ظهور در این دارد که خـذلان خصوصـیت نـدارد و از باب مثال از سوی متکلم ذکر گردیده است مثل اینکه وقتی سائل از امام علیه السـلام در مورد خونی شـدن قبا سوال می کند عرف می فهمد که این قبا خصوصـیت ندارد بلکه سروال و پیراهن را نیز شامـل می شود و قبـا از بـاب مثـال ذکر شـده است در اینجـا نیز خـذلان از بـاب مثـال ذکر شـده است و اینگونه نیست که کلام شامل عذاب های دیگر نگردد.

در نتیجه به سه بیان فوق القاء خصوصیت عرفیه از خذلان می شود و آیه شریفه دلالت بر برائت می کند.

بیان های فوق بر این اساس بود که آیه شریفه دلالت بر نفی شأنیت نکند و اما اگر آیه شریفه دلالت بر نفی شأنیت کند دلالت بر برائت اوضح می شود یعنی با رحمت یا عدالت ما تناسب ندارد که کسی را قبل از بیان زندان کنیم در اینصورت قطعا شلاق زدن که در عرض زندان است نیز شأن خداوند نیست.

بنابراین طبق معنای اول که چهار احتمال در آن بود روشن شد که کدام احتمال دلالت بر برائت دارد و کدام یک دلالت بر برائت ندارد، لکن آنچه که در اینجا مورد بحث است این است که دلیلی بر اینکه گفته شود مقصود از ضلالت خذلان است وجود ندارد و اینکه گفته شود دلیل بر معنای اول دلالت اقتضاست نیز متوقف بر این است که بقیه معانی که برای ضلالت گفته شده قابل اخذ نباشد و الا اگر برخی از آن معانی قرینه داشت و یا احتمال آن نفی نشد در اینصورت وجهی برای اینکه ضلالت را به معنای خذلان بگیریم وجود ندارد، به خصوص آنچه که اراده خذلان را تبعید می کند امثال فهم مثل ابن عباس است که ضلالت را به «عذاب» معنا کرده است.

بررسی معنای دوم

معنای دوم در آیه شریفه این بود که مراد از ضلالت تعذیب باشد، در اینصورت تقریب دلالت به این آیه همان تقاریبی است که در آیه تعذیب گذشت و همه حرف های آنجا اینجا نیز می آید، که در نهایت در آنجا نتیجه بر این شد که آیه تعذیب دلالت بر برائت نمی کند چون از نفی تعذیب نفی استحقاق عذاب ثابت نمی شود و آنچه که در اثبات برائت به آن نیاز است نفی استحقاق عقاب می باشد.

ص: ۳۹۹

البته در این آیه شریفه با توجه به سبب نزول آن نسبت به دلالت نداشتن آیه بر نفی استحقاق مناقشه ای وجود دارد و آن اینکه همانطور که در مجمع البیان در مورد سبب نزول آیه نقل شده برخی از دستورات اسلام پس از مدتی نسخ شد و برخی افراد که در ابتدا طبق دستور اول عمل می کردند از دنیا رفتند و نتوانستند طبق دستور دوم عمل نمایند مثل تحویل قبله از مسجد الاقصی به سمت مسجد الحرام که عده ای قبل از آنکه تحویل قبله صورت گیرد از دنیا رفتند، از پیامبر صلی الله علیه و آله در این باره سوال شد در این هنگام این آیه شریفه نازل شد، همانگونه که از این حدیث روشن می شود این مورد مورد شک در حکم نیست بلکه موردی است که آنها حجت بر حکم داشتند و به سبب حجت بر حکم منسوخ مخالف با حکم ناسخ عمل کرده اند در اینصورت معنا ندارد که مراد از آیه شریفه، فقط نفی فعلیت عذاب باشد، پس نفی عذاب باید ملازمه با نفی استحقاق داشته باشد؛

«و قیل لما نسخ بعض الشرائع و قد غاب أناس و هم یعملون بالأمر الأول إذ لم یعلموا بالأمر الثانی مثل تحویل القبله و غیر ذلک و قد مات الأولون علی الحکم الأول سئل النبی ص عن ذلک فأنزل الله الآیه و بین أنه لا یعذب هؤلاء علی التوجه إلی القبله الأولی حتی یسمعوا بالنسخ و لا یعملوا بالناسخ فحینئذ یعذبهم عن الکلبی»(۱) .

خود طبرسی«ره» نیز در شأن نزول آیه اینگونه می گوید:

ص: ۴۰۰

---

۱- (۱) - مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج۵، ص۱۱۷.

«قیل مات قوم من المسلمین علی الإسلام قبل أن تنزل الفرائض فقال المسلمون یا رسول الله إخواننا الذین ماتوا قبل الفرائض ما منزلتهم فنزل «وَ ما کانَ اللَّهُ لِیُضِلَّ قَوْماً» الآیه عن الحسن»(۱) .

طبق این شأن نزول سوال مسلمانان از پیامبر این است که برادران ما که قبل از نزول فرائض از دنیا رفتند و فرائض را انجام ندادند چه جایگاهی دارند؟ و در پاسخ این آیه نازل می شود در حالیکه قطعا کسانی که قبل از فرائض از دنیا رفتند نسبت به فرائض غفلت دارند و اصلا استحقاق عقاب برای آنها معنا ندارد.

ممکن است اشکال شود که این شأن نزول ها ثابت نیست چون اولا از مرحوم طبرسی تا راویان آن روایات مرسل است و ثانیا سند معنعن هم اگر وجود داشته باشد لکن حجت نیستند، چون درست است که در مواردی که حدیث دلالت می کند بر اینکه جوّ خاصی در زمان صدور وجود داشته نمی توان به اصاله الاطلاق تمسک نمود همانطور که شهید صدر«ره» در فقه و شاید قبل از او حاج آقا رضا همدانی«ره» بیان کرده اند، و علت آن نیز این است که اصاله الظهور و یا اطلاق متوقف بر این است که چنین قرینه عامه ای بر خلاف آن وجود نداشته باشد، لکن این سخن در مانحن فیه اثر ندارد و دلالت بر نفی استحقاق نمی کند چون اصل وجود چنین حدیثی ثابت نیست در حالیکه اگر ثابت باشد باید به گونه ای معنا شود که دلالت بر نفی استحقاق نیز نماید بنابراین استدلال ثابت نمی شود.

بررسی معنای سوم

معنای سوم این بود که در هیأت باب إفعال تصرف شود، چون باب افعال به معنای ایجاد گمراهی است لکن در اینجا این معنا نمی تواند مراد باشد بلکه به معنای نسبت دادن و حکم دادن به گمراهی است، ظاهر این است که آیه شریفه طبق این معنا دلالت بر برائت دارد، چه سیاق را برای نفی شأنیت بگیریم یا نه، بنابراین ظاهر عرفی این است که وقتی می فرماید خداوند قبل از بیان حکم به ضلالت نمی دهد یعنی گمراهی نیست و وقتی گمراهی نبود یعنی در راه قرار دارند در نتیجه استحقاق عقاب وجود ندارد و برائت ثابت می شود.



---

۱- (۲) -همان.

در برخی کلمات، مثل برخی تقاریر شهید صدر«ره» ضلالت را نسبت به عدم تدیّن و خروج از دیانت معنا کرده اند یعنی خداوند حکم به خروج از دیانت قومی که آنها را هدایت کرده نمی کند الا بعد از اینکه احکام را برای آنها بیان نماید، حال اگر اینگونه نیز معنا شود باز هم برائت ثابت می شود چون قبل از بیان خروج از دیانت صورت نمی گیرد.

لکن کلام در این است که این معنا اگرچه معنای خوبی است لکن معیِّنی برای آن وجود ندارد.

بررسی معنای چهارم

معنای چهارم این بود که خداوند قومی را که هدایت کرد قبل از بیان، گمراه نمی یابد، در اینصورت این معنا نیز در تقریب استدلال فرقی با معنای سوم ندارد، البته ممکن است گفته شود این معنا از معنای قبل بهتر است چون در معنای قبل ممکن است این شبهه وجود داشته باشد که تکلیف باقی است ولی خداوند حکم به آن نمی کند ولی طبق این معنا که می گوید خدا این افراد را گمراه نمی یابد در اینصورت قطعا تکلیف وجود ندارد و جایی برای آن شبهه باقی نمی ماند.

لکن این معنا نیز مثل معانی دیگر معیِّنی ندارد و نمی توان آن را ثابت نمود.

## اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۵/۰۲/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

بررسی معنای پنجم

معنای پنجم این بود که در آیه شریفه تقدیر وجود دارد و آن مقدر عبارت از ثواب و کرامت و طریق الجنه می باشد به این معنا که خدای متعال سدّ از طریق بهشت و ثواب نمی کند الا بعد از اینکه احکام را بیان نماید، طبق این معنا دلالت آیه شریفه بر برائت دلالت واضحی است، در اینصورت ولو احتیاط نکند خدای متعال سدّ باب جنت نمی کند و این مستلزم برائت است.

ص: ۴۰۲

کیفیت دلالت

طبق این معنا برای کسانی برائت ثابت می شود که در باب برائت به دنبال امنیت از عقاب هستند و الا اگر کسی به دنبال نفی استحقاق عقاب باشد از این معنا نفی استحقاق عقاب ثابت نمی شود چون ثواب دادن و سد نکردن راه بهشت، ملازمه با نفی استحقاق عقاب ندارد، بنابراین طبق معنای پنجم بنابر یک مسلک استدلال تمام است اما بنابر مسلک دیگر استدلال تمام نیست.

عدم استظهار معنا

لکن اصـل این وجه که گفته شود در آیه شـریفه تقـدیر وجود دارد تمـام نیست چون معیِّنی برای آن وجود نـدارد، بلکه شـاید خلاف اصاله الظهور باشد چون اصل این است که چیزی در تقدیر نیست.

### بررسی معنای ششم

معنای شـشم این بود که در اینجا اسـناد اضـلال به خداونـد، اسـناد حقیقی است لکن چون این مقـدمات با اختیار مکلف انجام شده و پس از آن خدا لباس وجود به آن پوشـیده است به همین دلیل به خدا اسناد داده می شود، در نتیجه اشکال اسناد اضلال به خدا نیز مرتفع می شود چون طبق این معنا از باب مسبب الاسباب بودن خداوند، فعل اضلال به او نسبت داده شده است مثل اینکه فرموده: «خلقکم و ما تعملون»، پس آن محذور عقلی برطرف می شود.

### کیفیت دلالت

طبق این معنـا اسـتدلال به آیه شـریفه بر برائت تمـام است، چون معنـای آیه این می شود که خـدای متعـال قبـل از بیـان، ایجـاد تسبیبی ضـلالت ندارد پس معلوم می شود ضـلالت واقعیت ندارد و الا اگر واقعیت داشت معنا نداشت که نفی تسبیبی ضـلالت نمایـد، پس نفی اضـلال از طرف خـدا حتی به این معنا مساوق با عـدم وجود ضـلالت برای عبد است در نتیجه معلوم می شود استحقاق عقاب نیست و برائت ثابت می شود.

عدم استظهار معنا

آنچه که در اینجا لازم است بحث شود این است که آیا معنای ششم تمام است یا نه؟

در پاسخ به این سوال باید گفت معنای ششم به حسب عقلی درست است لکن با ادبیات قرآن سازگار نیست چون در آیه ۷۹ سوره نساء خوبی ها را به خدا نسبت می دهد ولی بدی ها را به خدا نسبت نمی دهد بلکه به خود انسان ها نسبت می دهد؛

«ما أَصابَکَ مِنْ حَسَنَهٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ ما أَصابَکَ مِنْ سَیِّئَهٍ فَمِنْ نَفْسِکَ وَ أَرْسَلْناکَ لِلنَّاسِ رَسُولاً وَ کَفی بِاللَّهِ شَهیداً»(۱) .

بنابراین معنای ششم مبعَّد دارد و آن تناسب نداشتن با ادبیات قرآن است علاوه بر اینکه معیِّنی نیز برای آن وجود ندارد.

بررسی معنای هفتم

معنای هفتم نیز این بود که مراد از اضلال، اضلال ابتدایی نیست تا اشکال پیش بیاید که ظلم است و خداوند ظلم نمی کند بلکه مراد اضلال جزایی و کیفری است، بنابراین معنا این می شود که بعد از اینکه خداوند ارسال رسل کرد و احکام را بیان نمود در صورت مخالفت با احکام، خدای متعال در کیفر این مخالفت ها عصیان کنندگان را گمراه می کند و عقل چنین اضلالی را منع نمی کند و مصداق ظلم نمی داند.

کیفیت دلالت

اگر این معنا از آیه شریفه استظهار شود دلالت بر برائت ندارد چون خدا وقتی اضلال را که عقاب شدیدی است مشروط به بیان احکام نمود دلالت ندارد بر اینکه کیفرهای نازله هم مشروط به بیان است.

استظهار معنای هفتم

به نظر می رسد اقوی الوجوه همین معناست، چون هیچ تصرفی در آیه نمی شود مخصوصا که قرینه بر جزا بودن آن وجود دارد و آن این است که بعد از بیان احکام چنین چیزی ثابت می شود.

ص: ۴۰۴

---

۱- (۱) - آیه ۷۹ نساء.

معنای هشتم

در اینجا نسبت به معانی قبل استدراکی وجود دارد که می توان آن را استدراک از معنای سوم دانست و آن اینکه برخی اضلال را به معنای ترک گرفته اند، پس طبق این معنا نیز تصرف در ماده شده است، یعنی «ما کان الله لیترک قوما بعد اذ هداهم حتی یبیّن لهم ما یتقون»، پس مفاد آیه شریفه در مورد فعل خدای متعال است یعنی ما بعد از اینکه بیان احکام کردیم شما را رها نمی کنیم بلکه راه و روش زندگی را نیز برایتان تبیین می کنیم.

کیفیت دلالت

در اینصورت نیز آیه شریفه ربطی به باب برائت ندارد چون طبق این معنا آیه شریفه ناظر به مقام مسئولیت در باب احکام نیست بلکه ناظر به فعل خود خدای متعال است.

عدم استظهار معنا

این فرمایش نیز احتمالی است که به عنوان معنای هشتم می توان آن را بیان نمود که از باب تسمیه سبب به اسم مسبب به ترک نیز اضلال گفته شود چون ترک منشأ ضلالت می شود ولی اشکالی که به آن وارد است این است که «یضل» در لغت به معنای «یترک» نیامده پس این معنا خلاف ظاهر لغوی آیه است به همین دلیل چون معنای هفتم با ظاهر آیه شریفه سازگار است در نتیجه وجهی برای رفع ید از آن نداریم.

نتیجه:

به حسب استظهار، معنای هفتم(اضلال جزایی) مطابق با ظاهر آیه شریفه است لکن دلالت بر برائت ندارد و اگر هم استظهار نشود لااقل احتمالی در کنار احتمالات دیگر است پس امر آیه شریفه مردد می شود بین مفادهایی که برخی از آنها استدلال به آنها صحیح است و برخی دیگر استدلال به آنها صحیح نیست، بنابراین آیه ۱۱۵ سوره توبه نیز قابلیت استدلال برای برائت ندارد.

دو اشکال بر آیه شریفه

اشکال اول:

ممکن است گفته شود اگر بپذیریم آیه دلالت بر برائت می کند، در اینصورت گفته می شود تمسک به آیه در شبهات حکمیه تمسک به دلیل در شبهات مصداقیه است چون مراد از «حتی یبیّین ما یتقون» این است که شارع به طرق عادی تبیین نماید و الان زمانی است که خداوند «تبیین مایتقون» کرده و احکام را بیان نموده است اگر چه به دلائل مختلف مثل ظلم ظالمین ممکن است آن احکام به ما نرسیده باشد، در اینصورت نرسیدن حکم به ما دلیل بر این نمی شود که تکلیف وجود ندارد و برائت ثابت است چون خدای متعال به روش عادی خود که بعث رسل باشد احکام را بیان نموده است، شاهد اینکه عدم وصول احکام به ما تکلیف را نفی نمی کند نیز این است که وقتی به وجدان مراجعه می کنیم می بینیم اینکه شارع بفرماید: «ما احکام را برای مردم تبیین نمودیم اما ظالمین نگذاشتند این احکام به مردم برسد»، غلط نیست، بله اگر شارع بگوید: «ما احکام را ایصال کردیم اما ظالمین نگذاشتند به دست مردم برسد» غلط است و مستلزم تناقض است، حال وقتی آیه شریفه می فرماید: «یبیّین لهم» در موارد شبهه حکمیه شک می کنیم که آیا اصلا بیان نیامده تا برائت ثابت باشد یا اینکه بیان آمده است ولی به دست ما نرسیده است که در اینصورت چون نفی تکلیف ثابت نمی شود پس نمی توان حکم به برائت داد، در نتیجه در مصداق «حتی یبیّن ما یتقون» شبهه پیش می آید.

جواب به اشکال اول

شهید صدر«ره» می گوید ظاهر «یبیّن لهم» این است که «یوصل الیهم» در نتیجه اشکال فوق مرتفع می شود.

ص: ۴۰۶

مناقشه

همانطور که بیان شد معلوم نیست «یبین لهم» با ایصال مناسبت داشتته باشد به همین دلیلی که ارتکاز با معنای یوصل سازگار نیست ولی با معنای یبیّن سازگار است، بنابراین «یبیّن لهم» مساوقت با ایصال ندارد.

## اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۵/۰۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

اشکال دوم به آیه اضلال

آخرین مطلبی که نسبت به آیه «وَ ما کانَ اللَّهُ لِیُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَداهُمْ حَتَّی یُبَیِّنَ لَهُمْ ما یَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِکُلِّ شَیْ ءٍ عَلیم»(۱) وجود دارد مطلبی است که هم به عنوان سوال و هم به عنوان اشکال قابل طرح است.

و اما به عنوان سوال اینگونه گفته می شود که بین این آیه شریفه و ادله احتیاط چه نسبتی است؟ آیا مضمون این آیه شریفه مورود ادله احتیاط است یا با ادله احتیاط معارضه می کند؟

به عنوان اشکال نیز اینگونه می توان طرح کرد که اصولی به دنبال این است که بر اثبات برائت اقامه دلیل نماید به گونه ای که آن دلیل بتواند ادله احتیاط را رد نماید و این آیه بر فرض دلالت بر برائت نمی تواند ادله احتیاط را رد کند بلکه ادله احتیاط موضوع آیه شریفه را که نفی عقاب قبل از بیان باشد بر می دارد چون ادله احتیاط خود مصداق «یبیّن ما یتقون» می باشند.

توضیح مطلب این است که ممکن است گفته شود در عبارت «حتی یُبَیِّنَ لَهُمْ ما یَتَّقُونَ» دو احتمال وجود دارد؛

احتمال اول این است که لفظ «عنه» در تقدیر باشد به تقدیر «حتی یُبَیِّنَ لَهُمْ ما یَتَّقُونَ عنه» به این معنا که «تا بیان کند چیزهایی را که باید از آنها بپرهیزند» مثل محرمات.



---

۱- (۱) -توبه آیه ۱۱۵.

احتمال دوم نیز اینکه «ما» موصوفه باشد یعنی چگونگی تقوا پیشه کردن را بیان نماید، پس آیه شریفه به هر کدام از این دو معنا باشد مصداق این حکم است که خدای متعال مادامیکه احکام و راه تقوا را روشن نکرده باشد عقاب نمی کند، در حالیکه ادله احتیاط راه تقوا را روشن می کند، پس اگر خدای متعال عقاب نماید عقاب قبل از بیان «ما یتقون» نیست بلکه عقاب بعد از بیان راه تقواست چون فرض این است که ادله احتیاط وجود دارند.

بنـابراین این آیه معارض با ادله احتیاط نیست بلکه در صورتی که مراد از «ما» راه تقوا باشـد ادله احتیاط وارد بر این آیه اسـت چون ادله احتیـاط راه تقوا را نشـان می دهـد و در صورتی که مراد از «مـا» حکم باشـد اعم از حکم واقعی و حکم ظـاهری می باشد در نتیجه باز هم ادله احتیاط وارد بر آن است چون ادله احتیاط در شبهات حکمیه حکم ظاهری را ثابت می کنند.

پس این آیه شـریفه دلالت می کنـد بر اینکه برائت ثابت است در صورتی که احتیاط ثابت نباشـد و الا اگر احتیاط ثابت شـده باشد جای جریان برائت نیست، در نتیجه با این آیه نمی توان به اخباریون که قائل به احتیاط هستند جواب داد.

جواب به اشکال دوم

این جواب از شهید صدر«ره» است که در دوره مباحث الاصول ذکر شده است و مشتمل بر چند مقدمه می باشد؛

مقدمه اول

مقـدمه اول این است که مراد از «مـا یتقـون» حکم نیست، چـون حکم بمـا هو حکم چیزی نیست که انسـان از آن اتقـاء داشـته باشد.

مقدمه دوم

درست است که به نگاه بدوی صحیح است که گفته شود مراد از «ما یتقون» عقاب است چون از عقاب می توان اتقاء نمود ولی در اینجا عقاب نیز نمی تواند مقصود باشد چون خدای متعال عقاب یعنی همان اضلال را مترتب فرموده بر بیان «ما یتقون»، پس عقاب و اضلال خدای متعال متاخر از بیان «مایتقون» است.

حال از آنجا که «مایتقون» متعلق بیان است پس باید متقدم از خود بیان باشد یعنی باید «ما یتقون» قبل از بیان وجود داشته باشد.

حال اگر این دو مطلب را جمع کنیم که عقاب متاخر از بیان است و چیزی که بیان تعلق به آن می گیرد نیز باید متقدم بر بیان باشد پس در عبارت «حتی یبین لهم ما یتقون» عقاب نمی تواند مراد از «ما یتقون» باشد، پس مراد از «ما یتقون» نه حکم و نه عقاب هیچکدام نمی توانند باشند.

به عبارت دیگر چون «ما یتقون» باید قبل از بیان وجود داشته باشد امکان ندارد مراد از او عقاب باشد چون به حکم آیه شریفه عقاب بعد از بیان ثابت می شود.

مقدمه سوم

بنابراین باید گفت مراد از «مایتقون» متعلقات احکام می باشد مثل نماز و روزه واجب و غیبت و دروغ حرام، لکن سوال پیش می آید که چگونه معنا دارد که از آنها تقوا پیشه شود؟ در جواب گفته می شود درست است تنجز متعلقات احکام بعد از بیان است، اما قبل از بیان «یحسن الاتقاء منه» یعنی قبل از بیان تقوا ورزیدن نسبت به آنها نیکوست اگر چه تقوا واجب نباشد.

مقدمه چهارم

حال که ثابت شد مراد از «مایتقون» متعلقات احکام است باید گفت مراد، متعلقات احکام ظاهری است چون مادامیکه به متعلقات احکام ظاهریه علم پیدا نشود اصلا حسن نیز نمی باشند، مثلا اگر جایی احتمال داده شود در مورد چیزی اصاله الاحتیاط جعل شده است این احتیاط حسن نیست مگر اینکه ثابت شود شارع خود احتیاط را جعل نموده است چون احکام ظاهریه خود ملاک و مصلحتی ندارند به خلاف احکام واقعیه که در صورت احتمال داده شدن احتمال وجود مصلحت یا مفسده داده می شود، پس نتیجه معنای آیه این می شود که تا ما متعلقات احکام واقعیه را بیان نکرده باشیم عقاب نمی کنیم.

نتیجه

در نتیجه ادله احتیاط معارض با آیه شریفه می شوند چون ادله احتیاط می گوید با اینکه آن متعلقات بیان نشده اگر احتیاط نکنید عقاب می شوید به همین دلیل اخبار احتیاط از حجیت ساقط می شوند و دلالت آیه شریفه بر برائت بدون اشکال باقی می ماند و قول اصولیون ثابت می شود.

این فرمایشی است که شهید صدر«ره» در دوره قبل یعنی مباحث الاصول بیان کرده است و در دوره بعد یعنی بحوث فی علم الاصول ذکر نشده است؛

«أقول: کأنّ هذا نشأ من تخیّل أنّ المراد بالموصول فی قوله ما یَتَّقُونَ هو ذات الحکم، فیقال: إنّه لا فرق بین بیان الحکم الواقعیّ و بیان الحکم الظاهریّ، فبیان وجوب الاحتیاط الّذی هو حکم ظاهری أیضا بیان لما یتّقون و رافع لموضوع الآیه.

و التحقیق: أنّ الظاهر من الموصول لیس هو الحکم، فإنّ الحکم لیس ممّا یتّقی منه، و هو ثابت علی أیّ حال بجعل الشارع، و إنّما الّذی یتّقی منه إمّا هو العقاب، و إمّا هو مخالفه الحکم،- أی فعل الحرام- و المقصود بالموصول لیس هو العقاب، فإنّ الآیه جعلت العقاب متأخرا رتبه عن البیان، و المفروض تعلّق البیان بما یتّقون، فیجب أن یکون ما یتّقی منه ثابتا فی الرتبه السابقه علی البیان و التنجّز، فلیس هو العقاب، فیتعیّن الثانی و هو فعل الحرام، فإذا اتّضح لک أنّه یجب أن یفرض ما یتّقی شیئا ثابتا یتّقی منه فی الرتبه السابقه علی البیان و التنجّز، و هو عباره عن موضوع المنع الشرعی، قلنا: من الواضح أنّ الّذی یتّقی منه قبل التنجّز، أی یحسن الاتّقاء منه بمجرد الاحتمال- و إن کان غیر منجز- إنّما هو موضوع المنع الواقعی لا موضوع المنع الظاهری، فإنّ الممنوع ظاهرا بما هو کذلک لا یتّقی منه قبل التنجز. فالرافع لموضوع الآیه أنّما هو بیان الحکم الواقعیّ، فدلّت الآیه علی البراءه الشرعیّه بالمرتبه الأرقی التی لا یرتفع موضوعها ببیان الاحتیاط»(۱) .



۱- (۲) - .مباحث الأصول -قواعد ( قاعده میسور قاعده لاضرر )، ج ۳، ص: ۱۰۴

مناقشه در جواب شهید صدر«ره»

مناقشه اول

این مغالطه ای در کلام ایشان است، چون اشکال این است که خدای متعال بفرماید من در قیامت عقاب نمی کنم مگر اینکه در دنیا آن را بیان کرده باشم، در اینصورت اشکالی وجود ندارد و الا همین کلام نیز باید محال باشد چون اینکه خدای متعال می گوید من در قیامت عقاب نمی کنم متاخر از بیان است واز آن طرف خود عقاب متوقف بر بیان است پس لازم می آید که عقاب هم متقدم بر بیان و هم متاخر از بیان باشد، چون از این باب که عقاب را متوقف بر بیان کرده متاخر از بیان است و از باب اینکه عقاب متعلق بیان است پس باید در رتبه قبل از بیان باشد، در نتیجه اشکال پیش می آید بنابراین چون تقدم و تاخر رتبی با تقدم و تاخر زمانی جابجا شده به همین دلیل مغالطه پیش آمده است.

به عبارت دیگر عقابی که متاخر از بیان است تاخر زمانی از بیان دارد اما بیان عقاب تاخر زمانی از عقاب ندارد بلکه تاخر رتبی دارد آن هم نه بر نفس العقاب بلکه بر اخبار العقاب.

مناقشه دوم

مناقشه دوم این است که ایشان گفت مقصود از «ما یتقون» نه حکم است و نه عقاب بلکه مقصود متعلقات احکام است، حال سوال این است که متعلقات احکام بما هی هی یتقی منه است یا بما هی موضوعات للاحکام؟

همانطور که وزان متعلقات احکام گویای آن است متعلقات احکام بما هی هی موضوعیت ندارند و دلیلی برای اتقاء از آنها وجود ندارد بلکه چون موضوع احکام هستند و عقاب بر آنها مترتب است باید مورد اتقاء قرار بگیرند در اینصورت همان اشکال تقدیم و تاخیر که بر عقاب وارد شد در اینجا نیز باید طرح شود.

ص: ۴۱۱

مناقشه سوم

مطلب دیگر این است که آیا مراد از «ما یتقون» همین سه معناست یعنی یا حکم یا عقاب و یا متعلقات احکام؟ تا اگر دو مورد اول مورد اشکال قرار گرفت در معنای سوم متعین شود؟

ممکن است کسی بگوید مراد از «ما یتقون» مخالفت با احکام واقعیه است به معنای «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ»(۱) .

یعنی مخالفت هایی را که باید از آن بپرهیزید عقاب نمی کنیم تا اینکه آنها را بیان نماییم.

همچنین ممکن است گفته شود معنای دیگری که می توان برای «ما یتقون» بیان کرد استحقاق عقاب است که مورد اتقاء قرار می گیرد، حال اگر گفته شود عقاب متاخر از بیان است و متعلق بیان نیز استحقاق عقوبت است نه خود عقوبت در اینصورت اشکال ایشان نیز وارد نمی شود، چون عقاب خارجی متوقف بر بیان است و متعلق بیان، مقدم بر عقاب باید باشد و متعلق بیان استحقاق عقاب است پس اشکال تاخر و تقدم مرتفع می شود.

مناقشه چهارم

آخرین مناقشه به ایشان نیز این است که شما گفتید متعلقات احکام واقعیه مقصود است و متعلقات احکام ظاهریه نمی تواند مقصود باشد چون احتیاط در احکام ظاهریه حسن نیست، در حالیکه در متعلقات احکام ظاهریه نیز احتیاط ممکن است حسن باشد مثل اینکه اگر احتمال داده شود شارع اصاله الاحتیاط را جعل کرده است ولی دلیل دال بر آن ضعیف باشد در اینصورت نمی توان گفت احتیاط کردن حسن نیست چون طبق مسلك ایشان احکام ظاهریه برای تحفظ بر مصالح احکام واقعیه است و اگر هم بگوییم خود احکام ظاهریه مصالحی دارد در اینصورت نیز اشکال ایشان مرتفع می شود.



---

۱- (۳) -آیه ۶۳ نور.

## برائت/ادله /آیه تهلکه ۹۵/۰۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: برائت/ادله /آیه تهلکه

خلاصه مباحث گذشته:

به دلیل هفتم از ادله برائت رسیدیم.

دلیل هفتم: آیه مبارکه تهلکه

إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيا وَ هُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوى وَ الرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَ لَوْ تَواعَدْتُمْ لَاخْتَلَفْتُمْ فِي الْميعادِ وَ لكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْراً كانَ مَفْعُولاً لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يَحْيى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ إِنَّ اللَّهَ لَسَميعٌ عَليم (۱)

نکات تفسیری آیه

قبل از ورود در تقریب استدلال به این آیه شریفه باید بعض نکات تفسیری را بیان کنیم.

در این آیه شریفه خداوند متعال ابتدا تصویری از چینش نیروهای نظامی اسلام و مشرکین و کاروان تجارتی ابوسفیان و وضعیت جغرافیایی آنها ترسیم می فرماید.

«عدوه» به معنای ناحیه است.

«الرکب» یا اسم جمع است یا جمع راکب و به معنای کاروان سواره است.

آیه شریفه داستان جنگ بدر را بیان می کند که تعداد مسلمانان کم بود و مشرکین عِدّه و عُدّه داشتند و از نظر جغرافیای هم در مکانی مسلط بر مسلمین بودند، فلذا از نظر قواعد جنگ همه اولویتها و ابزار پیروزی برایشان مهیا بود. از طرف دیگر کاروان تجاری ابوسفیان به گونه ای بود که مسلمین به آن اشراف داشتند و زمینه برای توجه مسلمانها به اموال تجاری و ایجاد غفلت در آنها فراهم بود به طوری که مشرکین می توانستند از این فرصت غفلت آنها استفاده کنند و به آنها هجوم بیاورند.

می فرماید: به یاد آورید زمانی را که شما در ناحیه پایین دستی بودید و مشرکین بالادست و مشرف بر شما بودند و شما در تیررس آنها بودید.



---

۱- (۱) انفال/۴۲.

سپس می فرماید: اگر شما برای پیشرفت اسلام و پیروزی خودتان با مشرکین وعده جنگ و جدال می گذاشتید موجب اختلاف می شد. یا مشرکین نقض عهد می کردند و یا عده ای از مسلمانان می ترسیدند و کار به انجام نمی رسید. به همین جهت خداوند متعال خودش اداره امور را به عهده گرفت و بدون اینکه دو گروه میعادی برای جنگ قرار دهند و درصدد جنگ باشند، وضعیت را به گونه ای مدیریت کرد که جنگ انجام شود و مسلمین علی رغم ضعفشان و قوت مشرکان پیروز شوند.

لیقضی الله امرا کان مفعولا

خداوند چنین کرد تا کار لازمی که باید انجام می شد محقق شود.

احتمالات در نقش جمله «لیهلک من هلک عن بینه»

لیهلک من هلک عن بینه

چند احتمال در این فراز وجود دارد:

احتمال اول: بدل تفسیری

بدل تفسیری لیقضی الله امرا کان مفعولا باشد. فلذا می تواند به جای تعبیر لیقضی به کار برده شود. خدا این موقعیت را پیش آورد تا هلاک(1) بشود هر کسی که هلاک می شود بعد از بینه باشد و کسانی که هلاک نمی شوند بعد از بینه و بیان باشد.

اگر چنین گفتیم یک نکته هم استفاده می شود و آن این که در این صورت چون بدل تفسیری است و مفسَّر آن لیقضی الله امرا کان معفولا است معلوم می شود باید این هلاکت انجام می شد.

علت این وجوبِ تحقق، ممکن است وعده خداوند بر نصرت مومنین باشد یا به این جهت که سیره خداوند بر پیروز کردن حق است یا عدل الهی اقتضاء می کند که حق بر باطل پیروز شود.



---

۱- (۲) معنای هلاکت را بیان خواهیم کرد.

احتمال دوم: تعلق لام «لیهلک» به «مفعولا»

آلوسی احتمال داده لام در «لیهلک» متعلق به «مفعولا» باشد. به این معنا که امری که باید محقق گردد که آن امر، «هلاکت من هلك و حیاه من یحیی» است. در این صورت نیز دلالت دارد که این هلاکت و حیاه امر لازمی است.

احتمال سوم: تعلیل برای «لیقضی»

احتمال دیگر این است که لام تعلیل برای «لیقضی» باشد. خداوند آن وضعیت و مقاتله نامتجانس را به چه جهت پیش آورد؟ برای این که لیقضی الله امرا کان مفعولا. اما چرا خداوند حکم که این امر انجام شود و چه انگیزه ای داشت؟ لیهلك من هلك عن بینه و یحیی من یحیی عن بینه.

اما بینه و بیان بودن به این کیفیت است که معلوم بود این پیروزی فقط به اراده خداوند متعال است؛ چون اسباب ظاهری نداشت بلکه خلاف آن را اقتضاء می کرد.

طبق این احتمال هم «هلاکت عن بینه» و «حیاه عن بینه» امر واجبی است زیرا این هلاکت و حیات باعث شده که خداوند لیقضی الله امرا کان مفعولا.

بنابراین طبق هر سه احتمال از این فراز استفاده می شود که هلاك عن بینه امر واجب و لازمی است.

معنای «عن»

عن در آیه می تواند به معنای «بعد» باشد همان گونه که در موارد دیگر نیز به این معنا به کار رفته است و می تواند با حذف مضاف همراه باشد یعنی «یهلك من هلك عن مخالفه البینه و یحیی من یحیی عن موافقه البینه»

احتمالات در معنای «هلك» و «یحیی»

احتمال اول: مردن و زندگی کردن

بعضی از بزرگان معنای ظاهری این واژه را در نظر گرفته اند به این معنا که بمیرند کسانی که می میرند بعد از بینه و زندگی کنند کسانی که زندگی می کنند بعد از بینه.

احتمال دوم: قتل و زندگی

مرحوم آخوند در حاشیه رسائل احتمال داده که مراد از هلاکت، قتل و از حیاه، تعیش و زندگی باشد.

احتمال سوم: کفر و اسلام

مرحوم آشتیانی هلاکت را استعاره از کفر و حیاه را استعاره از اسلام می داند. یعنی ما این کار را کردیم تا هر کسی کافر می شود از روی بینه و بیان باشد و هر کس مسلمان می شود یا مسلمان می ماند از روی بینه باشد.

احتمال چهارم: ضلالت و هدایت

مرحوم علامه و بعض اصولیون هلاکت را به معنای ضلالت و حیاه را به معنای هدایت می دانند. این معنا را می شود ارجاع به اسلام و کفر داد. در واقع اسلام و کفر مصادیق ضلالت و هدایت هستند.

احتمال پنجم: عقوبت و ثواب

ممکن است هلاکت استعاره از عقوبت باشد به این معنا که عقوبت شود هر کسی عقوبت می شود بعد از بیان.

احتمال ششم: معصیت و اطاعت

امکان دارد مقصود از یهلك معصیت کردن باشد. تا کسانی که نافرمانی خدا می کنند بعد از بیان باشد و کسانی که اطاعت خدا می کنند بعد از بینه باشد.

تقریب استدلال:

آیه شریفه فرموده ما این وضعیت را پیش آوردیم که در این وضعیتِ غیر متعارف، مسلمانها پیروز شوند تا آن «مقضیّ» که هلاك از بینه است واقع شود.پس به حکم این سیاق کشف می کنیم این امری که ذکر شده، امری لازم و لابد منه است و خداوند می خواهد این محقق شود.

و آن امر این است که اگر کسی عقوبت می شود یا معصیت کار یا کافر می شود یا کشته می شود یا می میرد یا گمراهی پیدا می کند، بعد از بیان باشد. خداوند می خواهد این انجام شود. بنابراین در مواردی که بیانی بر حکم و تکلیف نیست قهرا در آن موارد اگر مسئله عقاب یا معصیت یا ضلالت یا کفر در میان باشد برخلاف آن چیزی است که خداوند می خواهد.

در قبال این مطلب وجوهی از مناقشات وجود دارد.

مناقشه اول: احتمال اختصاص آیه به واقعه بدر

مرحوم آخوند در مقام تعلیل بر فرمایش شیخ که فرموده در استدلال به این آیه تأمل ظاهر است می فرماید:

ممکن است این قضیه ای در واقعه باشد. خداوند در خصوص جنگ بدر چنین اراده ای فرموده است اما در تمامی موارد چنین اراده ای ندارد. در واقع در معنای هلاکت، احتمال دوم مراد است و خداوند می فرماید در این جریان من چنین کردم تا کسانی که کشته می شوند از بینه باشد و کسانی که زنده می مانند از بینه باشد.

اشکال: عمومیت آیه با توجه به استشهاد امام حسین علیه السلام

گویا تلمیذ محقق ایشان با اضافه کردن یک واژه درصدد پاسخ به این اشکال برآمده؛ اگر چه صریحا اشکال را مطرح نکرده است.

مرحوم آقاضیاء در مقالات می فرماید: و منها: آیه التهلکه، الصادره من خامس آل العباء، فی مقام محاجّاته (علیه سلام اللّه) مع أعدائه یوم الطف.(۱)

فرموده از این که حضرت در مقام محاجه با اعداء به این آیه تمسک کردند معلوم می شود مربوط به واقعه خاصه نیست.

در مقالات طبع جدید سند این محاجه ارجاع به لهوف داده است:

لما سار أبو عبد اللّه الحسین بن علی صلوات اللّه علیهما من مکه لیدخل المدینه ... أتته أفواج من مؤمنی الجن فقالوا له یا مولانا نحن شیعتک و انصارک فمرنا بما تشاء ... فقال لهم علیه السّلام و نحن و اللّه أقدر علیهم منکم و لکن لیهلک من هلک عن بینه و لیحیی من حیّ عن بینه»(۲)



---

۱- (۳) مقالات الأصول، ج ۲، ص: ۱۵۷.

۲- (۴) اللهوف فی قتلی الطفوف لابن طاوس رحمه اللّه: ص۲۸- ۳۰.

وقتی حضرت از مکه حرکت کردند گروهی از مومنین جنیان برای یاری خدمت حضرت رسیدند و عرض کردند: ما از شیعیان شما هستیم. ما را به هر چه می خواهید امر کنید تا انجام دهیم. حضرت در پاسخ فرمودند: والله ما از شما قدرتمندتر هستیم اما بنا نداریم از آن استفاده کنیم برای این که لیهلک من هلك عن بینه و یحیی من حی عن بینه.

نکته ای که وجود دارد طبق این عبارت لهوف، حضرت در مقام محاجه با اعداء نیست؛ بلکه در مقام پاسخ احباء است. لکن ظاهر این است که حضرت به این آیه اشتشهاد فرموده است چون همان جمله را استخدام فرموده اند و معلوم می شود اختصاص ندارد.

جواب اول: اشکال سندی

در حال حاضر کتاب لهوف در دسترس نبود که نقل ایشان را بررسی کنیم. حجیت صدور این روایت باید ثابت شود یا به این که سند نقل کرده باشند یا این که اسناد و اخبار جزمی داده باشند که در این صورت چون کلام ایشان محتمل الحس و الحدس است و مطلب به گونه ای است که می شود حسا دریافت کرد. از طرفی احتمال حسیت در مورد ایشان متوفر است فلذا حجت می شود.(۱)

جواب دوم: عدم اثبات استشهاد حضرت به آیه

معلوم نیست حضرت به آیه تمسک کرده باشند که نتیجه آن عمومیت آیه باشد، بلکه ممکن است از آیه اقتباس کرده باشند. یعنی همان طور که خداوند در واقعه خاصه بدر چنین کرد، من هم در این واقعه خاصه کربلا می خواهم چنین کنم.



---

۱- (۵) مرحوم سید سند را این چنین بیان می کند: وَ ذَکَرَ الْمُفِیدُ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ فِی کِتَابِ مَوْلِدِ النَّبِیِّ ص وَ مَوْلِدِ الْأَوْصِیَاءِ ص بِإِسْنَادِهِ إِلَی أَبِی عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الصَّادِقِ ع قَال لما سار.

مناقشه دوم: عمومیت علت فعل خداوند

طبق مقدمه ای که در بیان نکات تفسیری بیان کردیم آیه شریفه می فرماید: خداوند چنین کرد تا آن کاری که لازم است انجام شود و گفتیم علت وجوب آن ممکن است عدل الهی یا حکمت بالغه یا وعده نصرت الهی یا شأن و سیره الهی باشد.

اگر چنین باشد وقتی در واقعه بدر اینها دلیل بوده، اختصاص به این واقعه ندارد و فرقی بین جنگ بدر و موارد دیگر نیست.

البته بعدا در ثنایای کلام بیان خواهیم کرد که آیا ما می توانیم چنین چیزی استظهار کنیم یا نه. چون ممکن است لیقضی الله امر کان مفعولا بر اساس کتب علی نفسه الرحمه(۱) باشد که خدای متعال از روی لطف خاصی آن را واجب کرده باشند نه بر اساس عدل یا رحمت واسعه الهی.

## اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۵/۰۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استدلال به آیه تهلکه بر برائت بود، تقریب استدلال به آیه و همچنین یکی از اشکالات آن بیان گردید.

اشکال دوم به تقریب استدلال به آیه تهلکه: عدم ظهور آیه در فروع فقهیه

بیان اول

اشکال دیگر این است که این آیه ناظر به اصول عقائد است نه فروع فقهیه، حال یا از این باب که آیه شریفه ظهور در اصول عقائد دارد و یا از باب اینکه قدر متیقن آیه، در اصول عقائد است و ظهور در فروع فقهیه ندارد.

توضیح مطلب این است که همانگونه که بیان شد این آیه مبارکه معجزه ای را توضیح می دهد

به اینکه در جنگ بدر با اینکه دشمن بیشتر از شما بود خداوند تدبیری کرد و شما پیروز شدید و سپس می فرماید خداوند اینگونه شما را پیروز کرد تا کسانی که هلاک می شوند از روی بیّنه هلاك شوند و کسانی که نجات پیدا می کنند نیز از روی بیّنه نجات پیدا کنند.

ص: ۴۱۹

---

۱- (۶) انعام/۱۲.

این معجزه اولاً دلالت عقلیه بر حقانیت دارد نه اینکه دلالت شرعیه باشد و ثانیا این معجزه اولاً و بالذات حقانیت اسلام و بطلان کفر را ثابت می کند و سپس با واسطه دلالت می کند که «ما جاء به النبی» که فروعات است نیز حق می باشد، بنابراین ظاهر این است که آیه شریفه ناظر به همین مطلبی است که به عنوان تمهید ذکر گردید پس مربوط به اصول عقائد یعنی حقانیت اسلام و بطلان کفر می باشد، بر این اساس بعید است که «یهلک» کنایه از کفر و «یحیی» کنایه از اسلام باشد و یا «یهلک» کنایه از ضلالت و «یحیی» کنایه از هدایت باشد، حال وقتی آیه شریفه مربوط به باب عقائد شد هر دو طرف مسأله باید با برهان و استدلال و از روی یقین باشد.

اگر کسی بگوید این مطلب موجب ظهور آیه شریفه در عقائد نمی شود لکن ظهور در فروع فقهیه نیز پیدا نمی کند و لا اقل این است که اطلاق فهمیده نمی شود که در همه جا بینه نیاز باشد.

بیان دوم

بیان دیگری که برای این اشکال وجود دارد از محقق عراقی«ره» در مقالات می باشد، و آن این است که همانطور که در صدر آیه شریفه هلاکت از روی بیّنه است در ذیل آیه، حیات نیز از روی بیّنه است، پس آیه دلالت دارد بر اینکه هر دو طرف مسأله با بیّنه ثابت می شود و تنها جایی که هر دو طرف باید با بیّنه ثابت شود امور اعتقادی است و الا در فروع فقط یک طرف نیاز به بیّنه دارد، مثلا کسی که به حرمت شرعی نرسید برای حکم به عدم حرمت نیاز ندارد که بیّنه شرعی بر آن قائم نماید بلکه به حکم قبح عقاب بلا بیان می تواند حکم به عدم حرمت نماید.

بنـابراین ذیل آیه یعنی عبارت «یَحْیی مَنْ حَیَّ عَنْ بَیِّنَهٍ» قرینه می شود بر اینکه آیه شـریفه مربوط به امور اعتقادی است و یا اگر ظهور هم نداشته باشد لا اقل مانع ظهور در اطلاق می شود؛

«و یؤیّـده- أیضا- ذیله، من قوله: وَ یَحْیی مَنْ حَیَ عَنْ بَیِّنَهٍ الظاهر فی إناطه الحیاه- أیضا- بمثل البیّنه السابقه. و ما هذا شأنه لیس إلّا الأمور الاعتقادیه، لا التکالیف الفرعیّه العملیّه»(1) .

دفع دخل مقدر

در ادامه محقق عراقی«ره» به اشـکال مقـدری پاسـخ می گویـد و آن اینکه اگر کسـی بگویـد ذیل آیه شـریفه از باب «ازدواج» است در پاسـخ گفته می شود که این مطلب از بـاب «ازدواج» نیست، در چاپ های جدیـد مقالات به جای این کلمه «احتجاج» گذاشـته انـد شایـد به این دلیـل بـوده که کلمه «ازدواج» در اینجـا برای آنهـا غریب بـوده است، لکن توضـیح آن این است که «ازدواج» یا «مزاوجه» یکی از صـناعات بدیعیه است، این صناعت در جایی است که سخنی گفته شده و در کنار آن، سخنِ هم وزن آن نیز بیان شـده است اگر چه ممکن است مراد جـدی نیز نباشد، در اینجا نیز جمله «لِیَهْلِکَ مَنْ هَلَکَ عَنْ بَیِّنَهٍ» گفته شده است، حال در کنار آن جمله هم وزن آن نیز که «یَحْیی مَنْ حَیَّ عَنْ بَیِّنَهٍ» باشـد گفته شـده است، پس ذیل چنـدان مهم نیسـت بلکه صدر مهم است، بنابراین ممکن است کسی بگوید این آیه از باب ازدواج است لکن جوابی که ایشان به این اشکال مقدر می دهـد این است که کلاـم خـدا را نمی توان حمل بر مزاوجه نمود، علاوه بر اینکه نهایت چیزی که ثابت می شود این اسـت کـه احتمـال مزاوجـه وجـود دارد امـا ایـن احتمـال ثـابت نمی شـود بنـابراین ممکن است آیه به نحـو مزاوجه باشـد پس یصـح الاستدلال می شود و ممکن است به نحو مزاوجه نباشد پس صحیح الاستدلال نمی شود، در نتیجه به آیه شریفه نمی توان برای اثبات برائت استدلال نمود؛



---

۱- (۱) - مقالات الأصول، ج ۲، ص: ۱۵۸.

«و حمله علی باب الازدواج[الاحتجاج ] خلاف الظاهر، لو لا دعوی کفایه توهّمه فی منع الظهور، نظیر توهم دفع الحظر فی الأوامر، کما لا یخفی»(۱) .

اشکال سوم به تقریب استدلال به آیه تهلکه

این اشکال از محقق همدانی«ره» است و آن اینکه به این آیه نمی توان بر برائت استدلال نمود چون اگر به صدر آن بر برائت استدلال شود باید به ذیل آن نیز استدلال نمود، پس ارتکاب نیز در شبهات حکمیه نیاز به بیّنه شرعی دارد، در حالیکه اینگونه نیست، پس می فهمیم استدلال تمام نیست.

فرق این اشکال با اشکال قبل این است که در اشکال قبل، وجه عدم تمامیت استدلال معلوم بود ولی طبق این اشکال علت تمام نبودن استدلال معلوم نیست بلکه فقط بالاجمال می گوید استدلال به آیه تمام نیست، پس این اشکال یک اشکال اجمالی است؛

«فإنّ المقصود بها علی ما یظهر منها أنّ غلبه المسلمین علی الکفّار مع قلّه المسلمین و ضعفهم لم تکن إلّا من اللّه تعالی علی خلاف ما یقتضیه الأسباب العادیه لیظهر الحقّ بهذه المعجزه و یهلک من هلک عن بیّنه و یحیی من حیّ عن بیّنه فهی أجنبیّه عن المقام کیف و لو جاز الاستدلال بها للمقام لجاز الاستدلال بفقرتها الثّانیه لعدم جواز الارتکاب إلّا عن بیّنه و علم فلیتأمّل »(۲) .

اشکال محقق همدانی«ره» بنابر قاعده قبح عقاب بلابیان تمام است و الا کسی مثل شهید صدر«ره» که این قاعده را قبول ندارد نمی تواند چنین سخنی بگوید چون می گوید ارتکاب نیز دلیل می خواهد چون حق الطاعه حکم به احتیاط می کند.



---

۱- (۲) - .همان.

۲- (۳) - .الفوائد الرضویه علی الفرائد المرتضویه، ج ۲، ص: ۳۱

آیه هشتم: آیه ۱۴۵ سوره انعام

«قُلْ لا أَجِدُ فی ما أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّماً عَلی طاعِمٍ یَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ یَكُونَ مَیْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزیرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَیْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحیم».

تقریب استدلال به این آیه شریفه متعدد است و مهم آنها دو تقریب است؛

تقریب اول

تقریب اول این است که یهود به پیامبرصلی الله علیه و آله خرده می گرفتند که چرا شما از گوشت شتر استفاده می کنید چون طبق مذهب آنها گوشت شتر حرام است، خدای متعال در این آیه شریفه طریقه جواب به آنها را به پیامبرصلی الله علیه و آله تعلیم می کند که به آنها بگو من در آنچه که به من وحی شده حرامی را نمی یابم الا اینکه میته یا خون و یا گوشت خوك و یا گوشتی باشد که نام خدا بر آن برده نشده است. بنابراین این آیه دلالت می کند که استناد به عدم وجدان برای ارتکاب، کار درستی است و الا می توانست بفرماید: «قل لیس فیما اوحی إلیّ»، پس معلوم می شود عدم وجدان کفایت می کند. همانگونه که طبق مرتکزات عقلاییه نیز اینگونه است که وقتی حرامی یافت نشد قبح عقاب بلا بیان حکم می کند به جواز ارتکاب آن فعل.

پس هم آیه شریفه دلالت می کند که استناد به عدم وجدان برای ارتکاب کافی است و هم آنچه که مرتکز در اذهان عقلایی است با همین آیه تایید می شود و آیه شریفه ارشاد به آن قرار می گیرد.

ان قلت

در این آیه شریفه عدم الوجدان پیامبر ملاک قرار داده شده است و عدم وجدان پیامبر به معنای قطع ایشان به عدم وجود است، پس اگر پیامبر انجام می دهد از باب عدم وجود است نه از باب عدم وجدان.

قلت

این درست است که عـدم وجدان پیامبر دال بر قطع بر عدم است لکن در مقام احتجاج با آنها وقتی به جای تعبیر عدم وجود از تعبیر عـدم وجـدان اسـتفاده می کنـد به این معناست که ملاک در عمل کردن عـدم وجـدان است، علاوه بر اینکه این فایده را دارد که این ضابطه را به دیگران نیز یاد می دهد یعنی اگر شما نیز در فعلی حرمت نیافتید می توانید به آن عمل کنید.

تقریب دوم

تقریب دیگر اینکه یهود که پیامبر اکرم صـلی الله علیه و آله را پیامبر نمی دانسـتند، پس علت اینکه حضرت اینگونه می فرماید که من نیافتم این است که گویا خـدا اینگونه می خواهـد تعلیم بفرمایـد که به آنها بگواگر مرا به عنوان پیامر قبول دارید همین عمل من دال بر عـدم حرمت است و اگر هم پیامبری مرا قبول نداریـد لکن چون در آنچه به من رسـیده حرمت این امور وجود ندارد لذا حکم به حرمت نمی کنم.

طبق تقریب دوم پیـامبر می خواهـد بفرمایـد روش من این است که اگر چیزی را حرام نیافتم به آن عمل می کنم در اینصورت نیاز ندارد که گفته شود این یک روش مرتکز عقلایی است، بنابراین ما نیز که تابع وجود مقدس این پیامبر هستیم همین روش برای ما حجیت پیدا می کند.

ص: ۴۲۴

## اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۵/۰۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استدلال به آیه ۱۴۵ سوره مبارکه انعام بود که می فرمود:

«قُلْ لا أَجِدُ فی ما أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّماً عَلی طاعِمٍ یَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ یَکُونَ مَیْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزیرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَیْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَإِنَّ رَبَّکَ غَفُورٌ رَحیم».

تقاریب متعددی برای استدلال به این آیه شریفه وجود دارد که در جلسه قبل بیان شد، اما برای تدقیق بیشتر، آن تقاریب با ذکر فوائد در هر کدام تکرار می شود؛

تقریب اول: دلالت استبدال

تقریب اول از راه دلالت استبدال است، طبق این تقریب خدای متعال به پیامبر صلی الله علیه و آله تعلیم فرمود که در جواب اعتراض یهود یا کفار مبنی بر اینکه چرا برخی از حیوانات را که نزد آنها حرام است مصرف می کنید؟ بفرمایـد من چیزی را در آنچه که خدا به من وحی کرده نیافتم جز موارد معدودی که ذکر می فرماید، اما مواردی را که شما اشکال می کنید جزء اموری که در وحی خدا حرام است نمی باشد، حال نیافتن پیامبر دلیل بر عدم وجود حکم حرمت در آنچیزی است که خدا وحی فرموده است، در حالیکه خداوند می توانست اینگونه تعلیم دهد که «لیس فیما أوحی الیّ» اما اینگونه نفرموده است، پس این استبدال دلالت دارد بر اینکه حتما نکته ای وجود دارد و آن نکته این است که برای ترخیص در ارتکاب فعلی همینقدر که حرمتی برای آن فعل نیابید کفایت می کند.

حال یا این نکته یک نکته ابداعی توسط شارع است که در اینصوت کفایت می کند و برائت ثابت می شود و یا یک نکته امضایی است به این معنا که عقلاـ اینگونه هستند که وقتی منعی از جانب مولاـ نبینند خود را مأمون از عقاب می بینند در اینصورت نیز تقریر و امضای همان طریقه عقلاییه می شود و باز هم برائت را ثابت می کند.

ص: ۴۲۵

تقریب دوم: قاعده ظهور عناوین در موضوعیت

این تقریب از محقق عراقی«ره» است و آن استفاده از قاعده ظهور عناوین در موضوعیت است، به این معنا که ظاهر هر عنوانی که در حیّز خطاب واقع می شود این است که «بما انه هو» موضوع حکم است نه «بما انه ملازم لعنوان آخر» یا «بما انه ملزوم لعنوان آخر»، مگر عناوینی که ذاتا طریقی هستند مثل عنوان «علم» و یا عنوان «ظن» که ظهور در طریقیت دارند.

حال در مانحن فیه آنچه که در حیّز خطاب واقع شده است عنوان عدم وجدان می باشد، حال اگر گفته شود مراد از عدم وجدان پیامبر عدم الوجود است معنایش این است که عدم الوجدان گفته شده ولی عدم الوجود مراد بوده است که ملازم با آن است و این خلاف موضوعیت داشتن عنوان عدم الوجدان است، پس معلوم می شود برای حکم به عدم حرمت «لا اجد» موضوعیت دارد، در نتیجه در فرض نیافتن حکم، برائت ثابت می شود.

تقریب سوم: ملازمه عدم وجدان با عدم وجود در«ما أوحی إلیّ»

طبق این تقریب در مانحن فیه «لااجد» اگر چه ملازمه با عدم وجود دارد اما عدم وجود در «ما اوحی الیّ» دلالت بر عدم وجود در واقع ندارد بلکه آنچه که با عدم وجدان پیامبر ملازمه دارد عدم وجود در «ما اوحی الیّ» است، یعنی در مواردی که شک در حرمت شود و در مقام اثبات دلیلی بر حرمت وجود نداشته باشد، حکم به عدم وجود حرمت در مقام اثبات می شود اگر چه در مقام ثبوت و واقع حرمت وجود داشته باشد و همین مقدار در اثبات برائت کفایت می کند.

ص: ۴۲۶

اشکال به تقاریب فوق

همانگونه که استظهار شد ظاهر آیه شریفه این است که یهود یا مشرکین اعتراض به پیامبر اکرم می کردند که چرا شما از این امور اجتناب نمی کنید؟ بنابراین طبق این استظهار، مشرکین یا یهود به پیامبر اعتراض می کردند، اما غیر واحدی از بزرگان اصول مثل شیخ اعظم«ره» فرضیه را اینگونه استظهار کرده اند که یهود افتراءا علی الله این امور را بر خود حرام کرده بودند و پیامبر به آنها اشکال می کند، پس اشکال کننده یهود نیستند بلکه اشکال کننده خود پیامبر است؛

«و منها قوله تعالی مخاطبا لنبیه صلی اللّه علیه و آله ملقنا إیاه طریق الرد علی الیهود حیث حرموا بعض ما رزقهم الله تعالی افتراء علیه قُلْ لا أَجِدُ فِی ما أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّماً عَلی طاعِمٍ یَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ یَکُونَ مَیْتَهً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً.

فأبطل تشریعهم بعدم وجدان ما حرموه فی جمله المحرمات التی أوحی الله إلیه و عدم وجدانه صلّی اللّه علیه و آله ذلک فیما أوحی إلیه و إن کان دلیلا ـ قطعیا علی عدم الوجود إلا أن فی التعبیر بعدم الوجدان دلاله علی کفایه عدم الوجدان فی إبطال الحکم بالحرمه»(۱) .

جواب به مناقشه فوق

این استظهار قابل مناقشه است به اینکه چگونه ممکن است عبارت «قُلْ لا أَجِدُ فِی ما أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّماً» ردّ بر یهود باشد و تشریع آنها را باطل نماید؟ مگر اینکه گفته شود آنها قائل به حقانیت اسلام هستند و از طرف دیگر قائل هستند به اینکه به پیامبر اسلام احکام کل ادیان وحی شده است در اینصورت وقتی می فرماید: «قُلْ لا أَجِدُ فِی ما أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّماً» به این معناست که در ادیان دیگر نیز این حکم وجود ندارد در اینصورت می توان گفت این فرمایش پیامبر در صدد ردّ تشریع یهود می باشد.



---

۱- (۱) - .فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۱۸

پس فرمایش شیخ اعظم«ره» مبنی بر اینکه این آیه شریفه در صدد ابطال قول یهود می باشد صحیح نیست الا به فرضیه ای که ذکر شد به گونه ای که اگر این فرضیه مورد قبول قرار نگیرد نمی توان به فرمایش شیخ اعظم«ره» ملتزم شد.

ثانیا اگر چنین استظهاری صحیح باشد لکن دلالت بر برائت نمی کند بلکه دلالت می کند بر اینکه تشریع حرام است، اصولی نیز که قائل به برائت است نمی گوید حلال واقعی و یا حرام واقعی است پس همین که نیافتیم کافی است برای اینکه نتوانیم بگوییم حرام است در اینصورت ربطی به برائت پیدا نمی کند.

بنابراین افرادی مثل محقق عراقی«ره»، محقق فشارکی«ره» و شهید صدر«ره» که اینگونه استظهار کرده اند مورد اشکال قرار می گیرند، مثلا شهید صدر«ره» در این باره می گوید:

«و تقریب الاستدلال بها: أنّ اللّه (تعالی) لقّن نبیّه صلی اللّه علیه و آله و سلّم کیفیّه المحاجّه مع الیهود فیما یرونه محرّما، و ذلک بنفی الحرمه بدلیل عدم وجدانه فیما أوحی إلیه، و فرق بین جعل الدلیل عدم الوجود فیما أوحی إلیه و جعله عدم الوجدان، فإنّه علی الثانی یکون ظاهرا فی أنّ عدم الوجدان بنفسه کاف للحکم بالنفی بلا حاجه إلی عدم الوجود، و فی خصوص المورد و ان کان عدم الوجدان مساوقا لعدم الوجود إذ لا یحتمل وجوده فیما أوحی إلی النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إلیه، لکن هذا لا یغیّر من ظهور الکلام فی أنّ العبره بنفس عدم الوجدان، فیدلّ علی عدم البراءه عند عدم الوجدان»(۱) .

ص: ۴۲۸

---

۱- (۲) - .مباحث الأصول -قواعد ( قاعده میسور قاعده لاضرر )، ج ۳، ص: ۱۱۰

تقریب چهارم: بیان محقق همدانی«ره»

محقق همدانی«ره» به این مطلب تنبه داده و در عین حال برای استدلال بیانی دارد که می گوید آیه شریفه می خواهد بفرماید که ای پیامبر به یهود بگو دلیل شما بر حرام دانستن برخی از امور چیست؟ و چرا چیزی را که دلیل بر حرمت آن وجود ندارد حرام می دانید؟ نه اینکه بخواهد بفرماید چون بر من وحی نشده پس حرام نیست، حال اگر اشکال شود که طبق این استظهار باید می فرمود: «هذا مما لایعلم» پس تشریع پیش می آید در حالیکه از این بیان استفاده نکرده و بیان «قُلْ لا أَجِدُ فِی ما أُوحِیَ إِلَیَّ» را آورده است در پاسخ گفته می شود علت این تعویض این است که پیامبر می خواهد به یهود بفرماید روش من در دین اسلام این است که اگر چیزی را حرام نیافتم حکم به ترخیص می کنم اگر چه شما این روش را قبول نداشته باشید؛

«(أقول) بل الإنصاف عدم قصور الآیه عن إثبات المدّعی لورود الآیه تعریضا علی من لم یعترف بنبوّته صلی اللَّه علیه و آله و وحیه صلی اللَّه علیه و آله أی الیهود حیث حرّموا علی أنفسهم بعض ما رزقهم اللّه و من المعلوم أنّ کون ما حرّموه معلوم الإباحه لدی النّبی صلی اللَّه علیه و آله لا یجدی فی مقام المحاجّه و إسکات الیهود و إنما أورد علیهم بأنّ هذا الّذی حرّمتموه علی أنفسکم ممّا لا یعلم حرمته فالتزامکم بحرمته افتراء علی اللّه و التّعبیر عن هذا المعنی بما عبّر مع أنّ الیهود یجحدون کونه صلّی اللّه علیه و آله ممّن یوحی إلیه لعلّه للتّنبیه علی أنّ هذا هو طریقه الّذی یعرف به الأحکام الإلهیّه و عدم تسلیم الخصم له غیر ضائر فی الاحتجاج کما لا یخفی و یشهد لما ذکر الآیات المتقدّمه علی هذه الآیه کما أنّه یتمّ بها بنفسها الاستدلال للمطلوب و هی قوله تعالی کُلُوا مِمَّا رَزَقَکُمُ اللَّهُ وَ لا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّیْطانِ إِنَّهُ لَکُمْ عَدُوٌّ مضلّ مُبِینٌ ثَمانِیَهَ أَزْواجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَیْنِ وَ مِنَ الْمَعْزِ اثْنَیْنِ قُلْ آلذَّکَرَیْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنْثَیَیْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَیْهِ أَرْحامُ الْأُنْثَیَیْنِ نَبِّئُونِی بِعِلْمٍ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ وَ مِنَ الْإِبِلِ اثْنَیْنِ وَ مِنَ الْبَقَرِ اثْنَیْنِ قُلْ آلذَّکَرَیْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنْثَیَیْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَیْهِ أَرْحامُ الْأُنْثَیَیْنِ أَمْ کُنْتُمْ شُهَداءَ إِذْ وَصَّاکُمُ اللَّهُ بِهذا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَری عَلَی اللَّهِ کَذِباً لِیُضِلَّ النَّاسَ بِغَیْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لا یَهْدِی الْقَوْمَ الظَّالِمِینَ قُلْ لا أَجِدُ إلخ فإنّ هذه الآیات کادت تکون صریحه فی توبیخهم بتحریمهم علی أنفسهم ما لم یعلموا حرمته و لا ریب أنّ حال الیهود فی زمان النّبی صلی اللَّه علیه و آله کان أسوأ حالا فی هذه الأزمنه من حیث اندراس دینهم و انطماس کثیر من أحکامهم فالاعتراض علی الاستدلال بما سیذکره المصنف قدّس سره غیر وجیه»(1) .



۱- (۳) - .الفوائد الرضویه علی الفرائد المرتضویه، ج ۲، ص: ۳۲

بررسی کلام محقق همدانی«ره»

فرمایش محقق همدانی«ره» از این جهت که تنبه داده به اینکه استظهار قوم اشکال دارد و معنا ندارد که کسانی که پیامبر را قبول ندارند با این بیان با آنها محاجه شود صحیح است، اما این قسمت از عبارت که «قُلْ لا أَجِدُ فِي ما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً» کنایه از این باشد که حرام بودن این امور معلوم نیست حتی برای شما، پس شما به خدا افترا می بندید صحیح نیست چون بین ما به الکنایه و مکنّی علیه ارتباطی وجود ندارد، بنابراین فرمایش ایشان صحیح نیست بلکه تنها راه تخلص از اشکال این است که گفته شود این آیه در مقام اشکال بر یهود نیست بلکه در مقام بیان اشکال آنها بر مسلمین است، به همین دلیل فرمایش محقق همدانی«ره» تقریب بعید از ذهنی است.

بنابراین با بیان محقق همدانی«ره» می توان گفت چهار تقریب برای استدلال به آیه شریفه وجود دارد چون خلاصه فرمایش ایشان این می شود که این عبارت در حقیقت کنایه است از این که پیامبر می فرماید منهج من این است که وقتی برای فعلی حکم حرمت نیافتم خود را در ترخیص می بینم و مرتکب آن فعل می شوم.

## اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب ۹۵/۰۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به کتاب

خلاصه مباحث گذشته:

تقاریب استدلال به آیه شریفه «قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»(۱) بیان شد که عمده آنها سه تقریب بود، اما وجوهی از مناقشات بر این تقاریب وارد است که بیان می گردد:



---

۱- (۱) انعام، ۱۴۵.

اشکال به تقریب اول

در تقریب اول بیان شد که استبدالِ عدم وجود به عدم وجدان، دارای یک نکته می باشد و آن نکته، بیان و تعلیم این مطلب است که در مقام عمل، هر زمان حکمی را نیافتید مرخص هستید و می توانید به همان نیافتن اتکا کنید، اشکال به این بیان این است که این مطلب در صورتی درست است که ما نتوانیم نکته ی دیگری برای این استبدال تصور کنیم در حالی که هرکدام از بزرگان یک نکته ای را بیان کرده اند.

نکته اول

محقق خراسانی«ره» گفته است شاید این تعبیر به جهت رعایت ادب باشد، مثلا وقتی کسی با انسان مناظره می کند اگر انسان بگوید من نیافتم محترمانه است یعنی ممکن است شما راست بگویی و حق با شما باشد ولی من نیافتم، اما اگر گفته شود: نیست؛ معنایش این است که حتما تو اشتباه می کنی، بنابراین، این گونه بیان کردن علاوه بر اینکه مطلوب یعنی عدم صحت ادعایِ طرف مقابل را می رساند، احترام طرف مقابل را نیز حفظ می کند و لذا جدال و مناظره بالتی هی احسن می باشد؛

«لعلّ النّکته فی التّعبیر به هو تلقین أن یجاد لهم بالّتی هی أحسن (۱) ، فإنّ فی التّعبیر بعدم الوجدان من مراعاه الأدب، ما لیس فی التّعبیر بعدم الوجود، کما لا یخفی».(۲)

نکته دوم

نکته دوم که برخی مثل محقق آشتیانی«ره» آن را ذکر کرده اند این است که این تعبیر برای لینت در کلام می باشد و در نتیجه طرف مقابل را برای پذیرش کلام آماده تر می کند؛«الآیه فی سوره الأنعام و إلقاء هذا التعبیر إلی النبیّ صلی اللّه علیه و آله فی مقام الردّ من جهه کونه أقرب إلی قبول طاعتهم». (۳)

ص: ۴۳۱

---

۱- (۲) ( ۴)- المستفاد من قوله تعالی« و جاد لهم بالّتی هی أحسن». النّحل- ۱۲۵.

۲- (۳) درر الفوائد، ص۱۸۹.

۳- (۴) بحر الفوائد فی شرح الفرائد ( طبع جدید )، ج ۴، ص: ۲۵۱.

نکته سوم

این تعبیر اقرب به پـذیرش کلام می باشد چرا که هم واجد احترام است و هم واجد لینت است و هم اینکه موجب عیب پوشـی از طرف مقابـل می باشـد علاوه بر اینکه سـبب می شود طرف مقابل احساس کنـد که این کلام از روی دلسوزی و خیرخواهی است.

بنـابر این با توجه به وجود این احتمالات، نمی توانیم احراز کنیم که سرّ و نکته تعبیر به «لا اجـد» صـرفا بیان این نکته است که عدم وجدان برای حکم به عدم وجود کافی می باشد.

قـد یقـال: این مطلب در صورتی درست که موجب اغراء به جهـل نشود، یعنی ممکن است افراد فراوانی از این نوع تعبیر معنای اول یعنی ملازمه بیـن عـدم و جـدان و عـدم وجـود را برداشت کننـد، بنـابر این در چنین مـواردی اگر معنـای اول مراد نباشـد استبدلال حسن نیست.

ممکن است در جواب این اشـکال گفته شود: در چنین مواردی اغراء به جهل پیش نمی آید چرا که اغراء به جهل جایی اسـت که کلام، همه مخاطبین را اشتباه بیاندازد اما اگر افرادی بر اثر سوء فهم چنین برداشتی را داشته باشند اشکال ندارد.

اشکال به تقریب دوم

در تقریب دوم محقـق عراقی«ره» گفت از قاعـده ظهـور عنـاوین در موضـوعیت، برداشت می کنیم که خـود این عـدم وجـدان موضوعیت دارد، نه اینکه لوازم و ملزومات آن موضوعیت داشته باشد، بنابر این خود نیافتن، موضوع است برای حکم کردن به نبودن.

سپس خـود محقـق عراقی«ره» به این تقریب اشـکال می کنـد که ظهـور عنـاوین در موضوعیت بر اسـاس قاعـده حکمت است، چنانچه مسئله اطلاق نیز از قاعـده حکمت اسـتفاده می شود، بنابر این همانطور که در اطلاق و تقیید، اگر متکلم، قیدی را بیان کنـد که غالبی است اصـلا ظهور حالی برای متکلم منعقـد نمی شود تا بگوییم قیـد مـذکور احترازی است، در مانحن فیه نیز به همین شـکل است یعنی وقتی فوائد دیگری برای این اسـتبدال وجود دارد، دیگر منافاتی ندارد که متکلم موضوع اصلی را ذکر نکنـد و لوازم آن را ذکر کنـد، و چنانچه گـذشت در محل بحث فوائد دیگری مثل احترام و لینت، نیز تصور دارد و لذا در آیه شریفه برای تحصـیل آن اهداف، عوض اینکه موضوع اصـلی ذکر شود استبدال صورت گرفته، بنابر این اگر چه حکمت اقتضا می کنـد که نفس موضوع گفته شود ولی در مواردی هم به مقتضای همین حکمت، بایـد ملازمات موضوع گفته شود نه خود موضوع.

بنابر این، بایـد به این نکته مهم توجه کنیم که قواعـدِ مـذکور در فقه، وحی منزل نمی باشـند، بلکه بایـد اولا به علت آن قاعده توجه شود تا در تمام موارد، بررسی کنیم که آیا علت آن قاعده وجود دارد یا خیر.

اشکال به تقریب سوم

در تقریب سوم گفته شـد چه اینکه عـدم الوجدان کنایه از عدم الوجود باشد و چه کنایه نباشد بلکه خودش موضوعیت داشـته باشد، علی ایّ حال دلالت بر برائت می کند، چرا که عدم الوجدان کنایه از عدم الوجود فی ما اوحی الیه است، نه عدم الوجود فی الواقع، بنابر این آیه شریفه می گوید وقتی شما دلیلی بر یک حکم نداشتید، مرخص در آن حکم می باشید.

اشـکال تقریب سوم این است که عـدم وحی شدن ملازم است با عدم وجود در واقع، چرا که حقیقت حکم عبارت است اعتبار و ابراز و تا ابراز نشود، اصلا حکمی محقق نمی شود بنابر این وقتی خداوند حتی بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله وحی نکرده باشـد، اصـلا حکمی وجود نـدارد بنـابر این ارتبـاطی بـا برائت نـدارد؛ این مطلب بنابر مسـلک محقق خوئی«ره» و قبل از ایشان محقق نهاوندی«ره» در تشریع الاصول می باشد.

جواب

این جواب بنـابر مبنـای مـا در اصول، پـذیرفته نیست چرا که حکم، متقوّم به ابراز نیست،و بحث در این موضوع مفصـل است و حق این است که حقیقت حکم ایجاد معنا است در عالم اعتبار به وسـیله یک ابزار خاص، و یک نحوه خلق است و خلق گاهی تکوینی است و گـاهی اعتبـاری، ولی محقق اصـفهانی«ره» می فرماینـد حکم ایجـاد است به وسـیله لفـظ، امـا فرمایش ایشان نیز مرضیّ ما نیست.

ص: ۴۳۳

## اصول عملیه/رائت /استدلال به کتاب ۹۵/۰۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/رائت /استدلال به کتاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در صحت تقریب سوم بود، تقریب سوم این بود که آیه شریفه یا دلالت می کند بر اینکه حرمت در «ما اوحی إلیّ» وجود ندارد و یا اینکه دال بر این است که من حرامی را در«ما أوحی إلیّ» نیافتم، در هر دو صورت چون ملازمه ای بین این معنا و بین عدم وجود در واقع نیست به همین دلیل دلالت بر برائت می کند.

تتمیم

در اینجا این تتمیم را نیز ذکر می کنیم و آن اینکه اگر گفته شود فصلی بین این مورد که وحی نشده و موردهای دیگر که احتمال وحی داشته باشد نیست پس در همه موارد برائت ثابت می شود.

به این استدلال اشکالاتی وارد بود، اشکال اول این بود که در جایی که وحی نشده باشد تکلیفی وجود ندارد چون وقتی وحی نشد ابرازی وجود ندارد و وقتی ابراز نبود حکم وجود ندارد بنابراین برائت در شبهات حکمیه ثابت نمی شود.

اشکال دوم: اجنبی بودن آیه از مقام

این تقریب برای ما که در دوره بعد از اکمال دین قرار داریم تمام نیست چون مدلول آیه شریفه این می شود که وقتی در «ما اوحی الیّ» حرام نبود پس برائت ثابت است، در حالیکه الآن ما چیزی نداریم که وحی نشده باشد بلکه هر چیز که قرار بوده وجود داشته باشد وحی شده است، بنابراین آیه شریفه دلالت بر برائت می کند در جاییکه بدانیم وحی نشده است، ولی در زمان ما که اکمال دین شده است-اکمال دین از آیات و روایات استفاده می شود- برائت ثابت نمی شود، یعنی در مواردی که شک در حکم چیزی می کنیم علم داریم به اینکه وحی در مورد آن وجود دارد پس موضوع این آیه شریفه منتفی می باشد و برائتی را که این آیه ثابت می کند در مانحن فیه جاری نمی شود.

ص: ۴۳۴

اشکال سوم: تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه دلیل

اشکال سوم این است که اگر هم از دو اشکال قبل صرف نظر شود لکن اشکال دیگری پیش می آید و آن اینکه تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه پیش می آید، چون طبق آیه شریفه فقط در موارد «فیما لم یوحَ» برائت ثابت می شود، حال هر موردی که در حرمت و عدم حرمت و یا وجوب و عدم وجوب آن شک کنیم در واقع در این مطلب شک کرده ایم که آیا این مورد از موارد «لم یوحَ» است و یا از مواردی است که وحی شده است؟ پس تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه دلیل پیش می آید،

مگر اینکه کسی بخواهد با استصحاب عدم وحی آن را ثابت نماید و بگوید این مورد یک وقت «ما لم یوحَ» بود الآن شک می کنیم که آیا مورد وحی قرار گرفته است یا نه؟ استصحاب عدم وحی را برای آن جاری می کنیم، لکن اشکال این استصحاب این است که ممکن است کسی بگوید استصحاب عدم وحی معارَض با علم اجمالی است که در مقام وجود دارد چون اجمالاـ می دانیم که در مورد شبهات حکمیه وحی وجود دارد، مخصوصا برای فقیهی که کل فقه را استنباط نکرده که در اینصورت انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی پیش نمی آید.

پس بنابر تقریب سوم نیز این مشکله وجود دارد علاوه بر اینکه تتمیمی که امروز بیان کردیم نیز تمام نیست چون قول عدم فصل امر ثابتی نیست، به این دلیل که ملازمه مسلّمی وجود ندارد که ثابت کند اگر در آن مورد برائت شرعیه بود در غیر آن مورد نیز برائت شرعیه ثابت است بلکه این تعمیم از اطلاقات ادله برائت شرعیه استفاده می شود.

اشکال چهارم به استدلال به آیه شریفه: اخص بودن دلیل از مدعا

این اشکال به هر سه تقریب وارد می شود و آن اینکه این آیه شریفه، برائت در برخی از شبهات تحریمیه را ثابت می کند، نه اینکه در همه شبهات تحریمیه برائت را ثابت نماید و همچنین برائت در شبهات وجوبیه را نیز ثابت نمی کند، چون در این آیه شریفه فقط حرام های اکلی و شربی مورد بحث هستند و برائت در آنها ثابت می شود اما در سایر محرمات برائت ثابت نمی شود، فضلا از شبهات وجوبیه، اگر هم کسی بگوید شبهات وجوبیه به شبهات تحریمیه بر می گردند چون هر واجبی ترکش حرام است در جواب گفته می شود اینگونه نیست که هر فعلی که واجب است ترکش حرام است مگر اینکه دلیل خاصی وجود داشته باشد همانگونه که در محرمات اینگونه نیست که ترک محرمات واجب شرعی باشد، بله وجوب عقلی دارد اما وجوب شرعی نیاز به دلیل مستقل دارد.

نتیجه: بنابراین استدلال به این آیه شریفه بر مدعا محل اشکال است.

استدراک: کلام شهید صدر«ره» در ردّ تقریب دوم

در اینجا مطلبی از شهید صدر«ره» نقل می شود که حق آن این بود که در جلسه قبل بیان شود چون این فرمایش در واقع اشکالی است که به تقریب دوم که از محقق عراقی«ره» بود وارد می شود، محقق عراقی«ره» فرمود از قاعده ظهور عناوین در موضوعیت استفاده می شود که «عدم وجدان» در اثبات برائت موضوعیت دارد پس برائت ثابت می شود، البته ممکن است بیان شهید صدر«ره» اشکال به تقریب اول و سوم نیز باشد که امروز آن را استدراک می کنیم.

حاصل این فرمایش این است که ما در این آیه شریفه یقین داریم که عنوان ماخوذ یعنی«لا أجد» موضوعیت ندارد، چون به تناسب حکم و موضوع نیافتن و عذر داشتن با یکدیگر تناسبی ندارند، چون عذر مربوط به نیافتن نیست بلکه مربوط به ندانستن و یا علم به عدم است و الا فقط نیافتن چیزی تناسب ندارد، پس «لا اجد» از باب طریقیت ذکر شده است.

توضیح مطلب:

عدم وجدان می تواند کنایه از دو چیز باشد؛ یکی جهل و دیگری علم به عدم و یا به عبارت دیگر «عدم وجدان» مسبب است و در اینجا ذکر مسبب شده و اراده سبب شده است، سبب یکی از دو امر عدم علم و علم به عدم است، حال وقتی یکی از این دو وجود داشت عدم وجدان حاصل می شود، البته غالبا منشأ عدم وجدان علم به عدم نیست بلکه همان عدم العلم است، اما در مورد این آیه که پیامبرصلی الله علی و آله می فرماید: «لاأجد»، به تناسب مورد، ظاهر این است که کنایه از علم به عدم است نه اینکه پیامبر بخواهد بفرماید من جهل به حکم دارم، پس اینکه حضرت می فرماید: «لا اجد فیما أوحی إلیّ» کنایه از علم به عدم است یعنی می دانم که حرمت وجود ندارد، بنابراین این آیه شریفه، برائت را در مورد شک ثابت نمی کند بلکه برائت را در جایی که می داند حکم نیست ثابت می کند. این فرمایش در دره اول یعنی مباحث آمده است.

لکن این مطلب را نیز که ایشان در دوره بحوث فرموده در اینجا اضافه می کنیم که اصلا معنا ندارد که پیامبر حکم ظاهری را بیان فرماید چون شأن پیامبر و ائمه علیهم السلام این است که احکام واقعیه را بیان نمایند، بله آنها می توانند حکم ظاهری را به عنوان راه حل در ظرف شک در حکم واقعی بیان نمایند اما خود، در مقام بیان حکم، حکم واقعی را بیان می کنند نه حکم ظاهری را؛

«و التحقیق فی المقام: أنّ عدم الوجدان بما هو لیس موضوعا للعذر کما هو واضح، و إنّما العبره فی الحقیقه بما هو مسبّب عن عدم الوجدان، و هو عباره عن أحد أمرین: عدم العلم، و العلم بالعدم، فإنّ عدم الوجدان قد یوجب عدم العلم، و قد یوجب العلم بالعدم، و الحکم بالعذر عند عدم الوجدان یکون فی نفسه ظاهرا فی البراءه عند الشکّ، لنکته إنّ عدم الوجدان غالبا یوجب عدم العلم لا العلم بالعدم، لکن فی خصوص ما نحن فیه یکون وضوح سببیّه عدم الوجدان للعلم بالعدم لا لعدم العلم نکته مکتنفه بالآیه صالحه للقرینیّه لکون المراد من الآیه بیان معذریّه عدم الوجدان باعتبار أدائه إلی العلم بالعدم، و بهذا ینهدم ذاک الظهور»(۱) .

مناقشه در کلام شهید صدر«ره»

پایه این تحقیق محل مناقشه است چون ایشان گفت به تناسب حکم و موضوع، عدم وجدان تناسبی با عذر ندارد در حالیکه اشکالی ندارد شارع در ظرف شک در حکم واقعی عدم وجدان را موضوع برای برائت قرار بدهد، بلکه به نظر می رسد در این بیان خلط بین برائت عقلیه و برائت شرعیه شده است، در برائت عقلی قبول داریم که موضوع عدم وجدان نیست بلکه موضوع عدم بیان و عدم علم است اما موضوع برائت شرعیه در دست شارع است و اشکالی ندارد که موضوع آن عدم وجدان قرار گیرد.

علاوه بر اینکه حتی بنابر برائت عقلیه نیز می توان گفت که اشکالی ندارد که عدم وجدان موضوع برائت قرار بگیرد(۲) .

ص: ۴۳۸

---

۱- (۱) - .مباحث الأصول -قواعد ( قاعده میسور قاعده لاضرر )، ج ۳، ص: ۱۱۰

۲- (۲) -استاد دام ظله در این باره توضیح بیشتری ندادند که چگونه ممکن است بنابر برائت عقلیه عدم وجدان موضوع قرار بگیرد؟.

آیه نهم: آیه تفصیل

«وَ ما لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ ما حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَ إِنَّ كَثيراً لَيُضِلُّونَ بِأَهْوائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدينَ»(۱) .

وجه استدلال این است که خدای متعال در این آیه شریفه کسانی را که از ذبیحه های شرعی استفاده نمی کردند توبیخ می کند و می فرماید چرا از این ذبیحه ها استفاده نمی کنید در حالیکه خدا محرمات را برای شما تفصیل داده است و این موارد از موارد محرمات نیست؟ پس این آیه شریفه دلالت می کند بر اینکه در مواردی که دلیل بر حرمت وجود ندارد جواز ارتکاب وجود دارد بلکه اجتناب امری است که مورد توبیخ قرار می گیرد.

اشکالات این استدلال

اشکال اول

این توبیخ بر اساس این است که بعد از تفصیل احکام از طرف خدای متعال، علم به حرمت پیدا شود، به این معنا که بعد از اینکه خدای متعال همه چیزهای حرام را تفصیلا بیان کرده اجتناب از اموری که علم به حرمت آن وجود ندارد پسندیده نیست، پس این آیه شریفه متعرض جایی که شک در حرمت و حلیت وجود دارد نمیشود بلکه جایی را می گوید که علم به حلال و حرام وجود دارد.

این اشکال را برخی از بزرگان از جمله شیخ اعظم«ره» به این آیه شریفه وارد کرده اند.

وجه تأییدی نیز برای این اشکال وجود دارد و آن اینکه اگر مورد آیه، مورد شک بود لسان توبیخ معنا نداشت چون در هر صورت در موارد شک در تکلیف احتیاط حَسن است (هم به حُسن عقلی و هم به حُسن شرعی)، بنابراین باید گفت این آیه مربوط به جایی است که شک وجود ندارد به همین دلیل مورد توبیخ قرار گرفته است و در جایی که شک وجود دارد لسان توبیخ معنا ندارد.



---

۱- (۳) -آیه ۱۱۹ سوره انعام.

**اصول عملیه/برائت /استدلال به حدیث رفع ۹۵/۰۲/۲۵**

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /استدلال به حدیث رفع

استدلال به سنت

حدیث اول: حدیث رفع

حدیث رفع در کتاب های متعدد روایی مثل کافی، خصال و توحید صدوق، نوادر احمد بن محمد بن عیسی، اختصاص شیخ مفید، دعائم الاسلام و فقه الرضا ذکر شده است، البته در برخی از این کتاب ها حدیث رفع مشتمل بر شش مورد و در برخی دیگر مشتمل بر نه مورد است، با این حال همه این نقل ها مشتمل بر فقره «ما لا یعلمون» که مورد استدلال است می باشند، فعلاـ این حدیث را از خصال و توحید صدوق نقل می کنیم چون در کافی مرفوعه است و در نوادر و اختصاص مرسل نقل شده است اما در خصال و توحید صدوق مسند نقل شده است؛

بهترین کتابی که همه این روایات را جمع کرده کتاب جامع احادیث الشیعه در بخش جهاد النفس باب ۵۲ می باشد، همچنین در مقدمه کتاب جامع احادیث الشیعه نیز این روایت نقل شده اگر چه همه نقل های آن ذکر نشده است؛

«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ص(۱) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ الْخَطَأُ وَ النِّسْيَانُ وَ مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطِّيَرَةُ وَ التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفَةٍ»(۲) .

ص: ۴۴۰

---

۱- (۱) -احتمالا اشتباه شده چون ذکر صلی الله علیه و آله برای ائمه متعارف نیست.

۲- (۲) - .الخصال، ج ۲، ص: ۴۱۷

قبل از تقریب استدلال به این حدیث شریف لازم است فقه الحدیث آن از دو ناحیه بررسی شود؛

ناحیه اول

ناحیه اول که در این حدیث باید مورد بحث قرار گیرد کیفیت اِسناد رفع، به عناوین موجود در این حدیث است، چون رفع به امور تسعه نسبت داده شده است در حالیکه این نسبت خلاف وجدان است چون هم خطای در احکام وجود دارد و هم خطای در موضوعات، اعم از اینکه مجتهدین در تحصیل احکام خطا کنند و یا مقلدین در فهم احکام دچار خطا شوند، عناوین دیگری مثل اضطرار، اکراه و حسد نیز بالوجدان رفع نشده اند و در بین امت وجود دارند(۱) ، طیره به معنای تفأل بد زدن نیز

در زمان ما وجود دارد و تفکر در خلق به معنای شک و اشکال در مختار بودن و عدم مختار بودن انسان و مانند آن همچنان وجود دارد، بنابراین اگر اِسناد رفع به این عناوین تصحیح نشود مضمون حدیث معقول نمی شود و از حجیت ساقط می گردد.

ناحیه دوم

دومین ناحیه ای که در این حدیث باید مورد بحث قرار گیرد این است که مفاد رفع چیست؟ آیا به معنای ظاهری رفع است یا جامع بین رفع و دفع است؟

اگر فقه الحدیث این روایت تمام شود ابواب کثیره ای از آن منفتح می شود.

بررسی ناحیه اول: مبانی سه گانه در تصویر اسناد رفع به عناوین تسعه



---

۱- (۳) - نقل شده علامه حلی را شادمان دیدند پرسیدند وجه شادی شما چیست؟ فرمود: ۲۵ سال است دارم با حسد مبارزه می کنم و امروز می بینم حسد در من وجود ندارد.

مجموعا سه مبنای اساسی برای تصویر این اسناد در کلمات بزرگان وجود دارد؛

مبنای اول: وجود تقدیر در حدیث

مبنای اول مسلک شیخ اعظم«ره» و برخی بزرگان دیگر است و آن این است که به دلالت اقتضاء و به دلیل صیانت کلام حکیم از کذب و خلاف واقع، می فهمیم مرفوع در واقع امر دیگری است که مقدّر است و اِسناد رفع به امور تسعه یا مجازی است و یا اصلا مورد این عناوین مورد اِسناد قرار نگرفته اند. قائلین به این مبنا در آن امر مقدر اختلاف دارند، به همین دلیل مسالک مختلفی در مورد امر مقدر وجود دارد؛

مسلک اول

مقدر در حدیث رفع «مواخذه» می باشد، پس معنای حدیث می شود: «رفع عن امتی مواخذه هذه التسعه».

مسلک دوم

مقدر «جمیع الآثار» می باشد، پس مقصود این است که جمیع آثار این عناوین برداشته شده است، البته نکته ای در اینجا وجود دارد و آن این است که آثار مختص به خود این عناوین مشمول «جمیع الآثار» نمی شوند پس مراد از آثار در اینجا آثار منسی یا مخطئ فیه است نه آثار خطا و نسیان.

مسلک سوم

مقدر در این حدیث در هر مورد، «اثر مناسب» با آن است یعنی آنچه که برداشته شده اثر مناسب با آن می باشد.

مبنای دوم: مجاز ادعایی

این مبنا از محقق امام«ره» می باشد و آن اینکه در اینجا هیچ تقدیری وجود ندارد بلکه اسناد رفع به این عناوین مجرد ادعاست، یعنی باید اِسناد رفع به امور تسعه را از باب مجاز ادعایی بگیریم، چون در حدیث رفع ادعا می شود که حقیقتا خطا و نسیان و جهل و مانند آنها برداشته شده است، مبرر این ادعا نیز این است که اثر این عناوین برداشته شده است اعم از اینکه آن اثر خصوص مواخذه باشد و یا جمیع الآثار و اثر مناسب باشد.

بنابراین «ماجعله الشیخ مقدرات جعله الامام«ره» مبررات».

مبنای سوم: رفع تشریعی

مبنای سوم از محقق نائینی«ره» و پیروان ایشان است، ایشان می گوید در حدیث رفع نه تقدیر وجود دارد و نه ادعا، بلکه ظرف رفع ظرف دیگری است که در آن ظرف اسناد رفع به این عناوین صحیح است، چون این رفع، رفع تشریعی است با این توضیح که وقتی گفته می شود: «الصلاه فی الاسلام» و یا گفته می شود: «لارهبانیه فی الاسلام»، ذوق عرفی این تعابیر را در حوزه تشریع می بیند و اشکالی در این تعابیر نمی بیند.

اما چون عرف، قانون را سبب تحقق آن شیئ می داند(چون قانون الزام آور است) پس وقتی قانون می گذارند به این معناست که قانون علت وجود و برداشته شدن آن معلول است پس وقتی قانون می گذارند گویا در قانون وجود دارد به همین دلیل در اسلام می گوییم نماز وجود دارد، پس جایی که ایجاب باشد وجود تشریعی وجود دارد و جایی که تحریم باشد عدم تشریعی وجود دارد، بنابراین در حدیث رفع وقتی می فرماید: «رفع مالایعلمون» به این معناست که در قانون شریعت جهل وجود ندارد یعنی جهل سبب می شود بسیاری از احکام برداشته شود، بنابراین طبق این مبنا نه تقدیری در نظر گرفته شد و نه نیاز به مجاز ادعایی مرحوم امام بود.

این سه نظر اصولی است که بزرگان برای حل نسبت رفع به این عناوین بیان کرده اند.

## درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.


آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹